Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Novembre 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Résurrection de la Chair

Données théologiques

La théologie, en ce dogme de la résurrection, s'est de tous temps efforcée d'en approfondir le mystère et d'en méditer les convenances. A la suite des Pères, elle s'est attachée principalement à résoudre le problème central de l'identité du corps ressuscité et du corps mortel et à répondre aux difficultés des incrédules.

L'étude historique des diverses phases de ce labeur a été faite, et bien faite [1]. Nous n'entendons pas l'entreprendre à nouveau; notre but, tout d'utilité, est de mettre à la portée d'un plus grand nombre les principales données patristiques et les conclusions théologiques communément admises touchant le dogme de la résurrection des morts.

1. L'exposé le plus récent est celui de M. Michel, *art. cité* du *Dict. théol. cath.*, § IV : Les spéculations des théologiens, col. 2548 ss. Les diverses solutions du problème de l'identité numérique des corps mortels et des corps ressuscités sont rapportées avec soin. A cette occasion, l'auteur montre que la pensée de Durand de Saint-Pourçain a été souvent mal comprise et se rapproche en réalité beaucoup plus de la pensée du Docteur Angélique que ne le laissent croire habituellement les manuels de théologie dogmatique.

I. — Témoignages patristiques

Les échos éveillés par la révélation évangélique chez les témoins de la Tradition sont innombrables. Nous nous bornerons aux témoignages les plus anciens et les plus significatifs.

Les premiers apologistes défendent le dogme contre les hérétiques qui le niaient ou réconfortent la foi mal assurée de ceux que tourmentait le doute. Les Pères des IV^e^ et V^e^ siècles proposent déjà des explications théologiques très développées qu'utiliseront, en les approfondissant, les docteurs médiévaux et les apologistes modernes.

« Depuis les Pères apostoliques, dit Atzberger [2], les Pères et les théologiens témoignent de la résurrection comme d'une vérité de foi révélée. Tout écrit, exposant d'une manière tant soit peu complète la doctrine de l'Église, quels qu'en soient l'auteur et l'époque, contient l'affirmation de la résurrection future.

« Déjà, à partir du II^e^ siècle, ce dogme est défendu dans des écrits particuliers, des monographies, contre les attaques de l'incrédulité. On en montre l'étroite connexion avec l'ensemble de la doctrine du salut reçue dans l'Église. Parmi les auteurs de ces traités, il faut nommer Justin, Athénagore, Hippolyte, Tertullien, Origène, Mé-

2. Scheeben-Atzberger, *Dogmatik*, IV, p. 192, n. 189. Pour le développement, cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*. Freiburg in Brisgau, Herder, 1896. — *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, 2^e^ partie, art. *Résurrection*. II. L'Enseignement de la tradition, col. 2520 ss. L'auteur, M. A. Michel, précise la position de chaque Père et note les comparaisons d'analogie dont ils usent pour illustrer et défendre le dogme de la Résurrection. Il montre, d'après des études récentes, que les adversaires catholiques d'Origène lui ont imposé des opinions que sans doute ni lui ni ses disciples ne professaient (corps sphérique, etc.). Michel consacre plusieurs colonnes aux institutions et à la liturgie (cimetières et inhumation, culte des reliques, liturgies anciennes, liturgie romaine actuelle).

thode, Grégoire de Nysse, Ephrem, Zénon de Vérone, Ambroise, Enée de Gazy, Jean Philopon... Il faut joindre au témoignage des Pères les Actes des martyrs, les nombreux symboles de foi, les inscriptions des catacombes. Il n'est pas jusqu'au mot de κοιμήτηριον, *coemeterium*, cimetière, dortoir, qui ne témoigne à sa façon de la foi catholique. Il en va de même du culte constant des reliques, du soin donné aux corps des défunts et de l'ensemble des rites de funérailles. »

Contentons-nous de traduire, plutôt à titre d'exemples, quelques textes plus proches des origines, qu'il est inutile d'alourdir de commentaires, car ils sont par eux-mêmes assez clairs et expressifs, comme affirmation des points essentiels : résurrection future universelle des bons et des méchants en vue du jugement et de l'éternité bienheureuse ou malheureuse; identité substantielle du corps ressuscité incorruptible et du corps actuel corruptible. Nous aurons d'ailleurs occasion, dans une étude sur les corps glorieux, de citer d'autres textes relatifs aux conditions de vie propres aux élus.

II^e siècle

Saint Clément, 92-101. — Le Seigneur nous a montré la résurrection future. Le Seigneur Jésus en est les prémices. Pensons, bien-aimés, à la résurrection qui aura lieu en son temps. (Saint Clément de Rome, *I^re lettre aux Corinthiens*, XXIV, 1. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*. R. J., n. 13.)

Saint Polycarpe, 70 (?)-156. — Quiconque tire à ses désirs les enseignements du Seigneur et dit qu'il n'y a ni résurrection ni jugement est le premier-né du diable. (Saint Polycarpe, *Épître aux Philippiens*, VII, 1. R. J., 74.)

Saint Clément Romain (?), vers 150. — Que personne d'entre vous ne dise que cette chair n'est pas jugée ou ne ressuscite pas. Reconnaissez en quoi vous avez été sauvés. En quoi avez-vous reçu la vie, sinon dans cette chair ? Il convient donc que nous gardions cette chair comme le

temple de Dieu. De même donc que vous avez été appelés dans la chair, ainsi vous viendrez dans la chair. Si le Christ Seigneur qui nous a sauvés s'est fait chair, étant d'abord esprit, et nous a ainsi appelés, c'est que nous recevrons aussi la récompense dans cette chair. (Homélie du IIe siècle connue sous le nom de *Deuxième Épître de saint Clément Romain*. R. J., 104.)

Aristide, vers 140. — Les chrétiens ont les commandements du Seigneur Jésus-Christ imprimés dans leurs cœurs, et ils les gardent dans l'attente où ils sont de la résurrection et de la vie du siècle futur. (Aristide, *Apologie*, 15. R. J., 112.)

Saint Justin 100/10-163/7. — Les prophètes ont annoncé un double événement du Christ... Le second, en prêchant qu'il viendra du ciel avec gloire accompagné de son armée angélique, lorsqu'il ressuscitera les corps de tous les hommes qui auront jamais existé... (Justin, *Apologie*, I, 52. R. J., 124.)

Dieu a également appelé la chair à la résurrection, et il lui promet la vie éternelle. En annonçant le salut à l'homme, il l'annonce aussi à la chair. Car, qu'est-ce que l'homme, sinon un animal raisonnable composé d'âme et corps ? L'âme à elle seule est-elle l'homme ? Absolument pas. Elle est l'âme de l'homme. Dira-t-on que le corps est l'homme ? Nullement. Il est le corps de l'homme. Si ni l'un ni l'autre à lui seul n'est l'homme, si l'on appelle homme ce qui résulte de l'union des deux, et si Dieu appelle l'homme à la vie éternelle, il n'appelle pas la partie, mais le tout, c'est-à-dire l'âme et le corps. (*De resurrectione*, 8. R. J., n. 147.)

Athénagore a tout un traité pour démontrer la possibilité, les convenances et la nécessité de la résurrection. Il développe en particulier l'argument qu'on vient de lire dans saint Justin, tiré de la nature du composé humain. (Cf. R. J., 168-170.)

Saint Irénée, 140-202. — Nous croyons que la chair de tout le genre humain doit ressusciter. (*Adversus haereses*, I, 10, 1.)

Nos corps nourris de l'Eucharistie et déposés en terre, réduits en poussière, ressusciteront en leur temps, le Verbe de Dieu leur donnant la résurrection pour la gloire du Père. (*Adversus haereses*, v, 2, 2. R. J., 249.)

Minucius Felix, *Octavius*, 180-192. — Le soleil se couche et se lève, les astres s'en vont et reviennent, les fleurs tombent et revivent. Les arbres vieillis se couvrent de frondaisons, les semences ne reverdissent qu'après avoir pourri. Ainsi sont les corps au sépulcre : comme des arbres en hiver, ils cachent leur vigueur sous une feinte aridité. Pourquoi as-tu hâte que le corps revive et revienne, en plein hiver ? Nous devons attendre aussi son printemps. Je n'ignore pas que la conscience de leurs démérites fait souhaiter à plusieurs d'être anéantis... Ils préfèrent l'extinction totale de leur être à sa restauration pour le supplice. (*Oct.*, 34. R. J., 272.)

Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, vers 200. — C'est la règle de foi que les saints doivent être pris pour jouir du fruit de la vie éternelle, et les profanes livrés au feu perpétuel, les uns et les autres étant ressuscités avec leur chair restituée. (R. J., 290.)

III^e siècle

Tertullien, *De carnis resurrectione*, 208-11. — La chair est le pivot du salut. C'est elle, lorsque l'âme est unie à Dieu, qui fait qu'elle puisse lui être unie. La chair est lavée pour que l'âme soit purifiée de ses taches; la chair est ointe pour que l'âme soit consacrée; la chair est marquée du sceau (de la confirmation) pour que l'âme soit fortifiée; la chair est adombrée par l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'esprit ; la chair est nourrie du corps et du sang du Christ pour que l'âme soit engraissée de Dieu. La chair et l'âme que l'œuvre joint ne peuvent être séparées dans la récompense. (*De carn. resur.*, 8. R. J., 362.)

... Si Dieu a créé toutes choses de rien, il pourra tirer du néant la chair réduite à néant; s'il a façonné les autres choses d'une matière préexistante, il pourra tirer la chair d'une autre matière d'où qu'il l'ait prise. Oui, il

est capable de refaire, celui qui a fait. Si faire est plus que refaire, si donner le commencement (de l'existence) est plus que de le rendre, crois que la restitution de la chair est plus facile que son institution. (*Ibid.*, 11. R. J., 363.)

Et Tertullien suggère la nécessité de la résurrection pour que l'homme soit jugé tel qu'il a vécu, et qu'ainsi son jugement soit parfait...

Tel qu'il a vécu tel il sera jugé, car il doit être jugé sur la vie qu'il a menée. La vie est la raison du jugement, et elle doit être pesée dans les deux substances où elle a été vécue. (*Ibid.*, 14. R. J., 364.)

Elle ressuscitera donc, la chair. Toute chair elle-même, et tout entière. Elle est mise partout en dépôt chez Dieu, par le très fidèle séquestre de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, qui rendra Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, l'esprit à la chair et la chair à l'esprit. (*Ibid.*, 63. R. J., 365.)

Saint Hippolyte, *Aversus Graecos*, avant 222. — Toutes les âmes sont retenues dans l'Hadès jusqu'à l'heure que Dieu a fixée pour la résurrection de tous, résurrection qui ne sera pas l'envoi des âmes en de nouveaux corps, mais la résurrection des corps mêmes. Si la vie de ces corps qui se dissolvent vous inspire quelques doutes, gardez-vous bien d'y céder. L'âme a été créée, et créée immortelle, dans le temps, vous l'admettez sur la démonstration de Platon : ne doutez donc pas que Dieu peut également reconstituer le corps des mêmes éléments, le rappeler à la vie et le rendre immortel.

Ne dites pas : Dieu peut ceci et non cela. Nous croyons que le corps ressuscitera; s'il se corrompt, il ne se perd pas tout à fait. La terre, recevant ses restes, les conserve : et ils fleurissent à l'instar d'une semence enfouie dans la terre féconde. Le grain qu'on sème, on le sème nu; fleurissant au commandement du Dieu créateur, il lève, vêtu et glorieux, non sans s'être dissous en mourant et s'être mêlé à la terre. Ce n'est donc pas en vain que nous croyons à la résurrection des corps. Car même si le corps est dissous pour un temps, à cause de la transgression

perpétrée à l'origine, il est mis en terre comme dans un creuset pour être un jour réformé : non tel [qu'il est maintenant] corruptible, mais pur et soustrait à la corruption. A chaque corps donc sera rendue sa propre âme; et vêtue de lui elle ne s'affligera pas, mais se réjouira avec lui, pure habitant un [corps] pur : Si maintenant elle est sa compagne de justice, et s'il n'est en rien pour elle un dresseur d'embûches, elle le recevra en toute joie.

Mais les injustes recevront leurs corps inchangés, non exempts d'affections et de maladies, ni glorifiés ; mais ressuscitant dans les maladies où ils moururent, et les mêmes qu'ils furent auparavant; tels qu'ils ont vécu dans l'infidélité, tels ils seront jugés. (*Adv. Graec.*, 2. R. J., 395.)

Dès lors, les traités sont si amples et si riches qu'il faut renoncer à citer. Transcrivons seulement deux textes classiques de saint Augustin dont la pensée sur la résurrection ferait la matière d'un beau livre.

Cette chair ressuscitera, cette même chair qui est ensevelie, qui meurt, qu'on voit, qu'on palpe, qui a besoin de manger et de boire pour pouvoir durer, qui est malade, qui souffre les douleurs. Cette même chair doit ressusciter : chez les méchants pour les peines éternelles ; chez les bons pour être changée. (Saint Augustin, Sermon 264, 6. R. J., 721.)

Il y a deux résurrections... La seconde, qui n'a pas lieu maintenant, mais aura lieu à la fin du monde, n'est pas celle des âmes, mais celle des corps. Par le dernier jugement, elle enverra les uns à la seconde mort, les autres à cette vie qui n'a plus de mort. (*De Civitate Dei*, 20, 6, 2. R. J., 1768.)

Textes de l'ancienne liturgie

Voici maintenant quelques beaux spécimens de textes liturgiques anciens :

Que le Seigneur te donne le repos éternel : que la lumière éternelle luise pour toi et remplisse ton âme de

splendeurs, et que tes os se raniment du lieu de leur sépulture... Christ-Roi, fils unique du Père très Haut, qui es le repos des anges et de toutes les âmes qui croient en toi, nous te prions avec larmes d'exaucer nos prières... Remplis son âme de splendeurs, maintenant, dans la patrie des vivants, pour qu'au temps du jugement, ayant repris son corps actuellement retenu dans ce tombeau, il se félicite d'être reçu par toi au royaume céleste, et que ses os qui maintenant, proie de la corruption, gisent cachés dans ce sépulcre se relèvent pleins de vie au jour suprême du jugement, revêtus de la gloire de l'immortalité; et que, heureusement échappé au trépas de la seconde mort, il jouisse en sécurité de la joie de la vie éternelle... [3]

Tu es vraiment saint, vraiment béni, Seigneur notre Dieu, auteur et créateur de la vie; qui n'as pas voulu que l'abandon nécessaire du corps par l'âme soit anéantissement, mais sommeil, pour que la dissolution du sommeil fortifiât l'espoir confiant de la résurrection, puisque la vie de ceux qui croient en toi n'est pas perdue, mais transférée, que la vie de tes fidèles est changée, non ôtée. Ce que tu as ainsi institué, nulle diversité de mort, nul jugement de mortalité ne l'empêche, tu ne laisses pas ainsi périr l'œuvre de tes mains. Des hommes, tout ce que le temps aura emporté par une mort variée, le vent dissipé, la terre absorbé, la poussière roulé dans ses tourbillons, le gouffre englouti, le poisson dévoré, tout ce qui aura été ramené à la mer très ancienne, tu as décrété que la terre le restitue vivant, et qu'il revête l'incorruption, ayant déposé la corruption. (*Missa generalis defunctorum. Ibid.*, col. 421-422.)

Ces quelques textes suffisent pour donner le ton de la littérature patristique et des anciennes liturgies. Nous pouvons maintenant interroger les théologiens et résumer les conclusions de leur labeur séculaire.

3. D'un office pour un défunt, de la liturgie mozarabe, VI^e^ siècle. Cf. *Liber ordinum*, publié par Dom Férotin dans *Monum. Ecclesiae liturg.*, t. V, 1904, n. 43, col. 148-149.

II. — La résurrection dans les perspectives de la théologie

Le problème de l'identité

Les précisions théologiques concernent d'abord l'identité du corps ressuscité et du corps actuel. Cette identité, nettement supposée par les témoignages scripturaires, est expressément affirmée par les Pères et dans les symboles de foi. On ne saurait entendre la résurrection promise par Jésus autrement que de la restauration pour l'immortalité du corps mortel. Nous retrouverons notre corps humain dans d'autres conditions de vie, qu'il faudra préciser selon les indications de saint Paul et l'interprétation traditionnelle.

Claudel a chanté notre croyance catholique, celle-là même qui illumine notre théologie :

Il est écrit que nous ressusciterons dans nos membres et dans nos yeux, dans nos entrailles et dans nos sens,
Et que notre âme, à l'appel de Dieu, refera ce corps qu'elle lui doit, le même aux eaux désormais poisson d'un autre séjour :
Le même, c'est elle-même enfin qui refera son corps dans l'intelligence;
Et non plus dans la servitude, mais dans la victoire; et non plus dans le hasard, mais dans la substance[4].

Le corps humain ressuscitera dans son intégrité en sa forme actuelle. L'âme, qui a besoin de ses organes ici-bas pour exercer sa vie et ses pouvoirs, les retrouvera tous. Car l'âme, explique saint Thomas, n'est pas seulement forme et fin du corps, elle en est aussi la cause

4. Claudel, *Feuilles de saints*. Ode jubilaire pour le six centième anniversaire de la mort de Dante.

efficiente, comme l'art de l'artiste est cause de l'œuvre. L'œuvre doit exprimer tout l'art et n'est parfaite qu'à cette condition. De même, sous peine de n'être point parfait, le corps doit exprimer toute l'âme, toutes ses puissances. Dire que la résurrection restitue le corps dans sa perfection, c'est dire qu'il aura tous ses organes où s'expriment les diverses puissances de l'âme[5]. Il en sera ainsi pour tous, pour les élus sans nul doute, mais aussi pour les damnés. « Non seulement le corps ressuscitera, dit le *Catéchisme romain*, mais tout ce qui appartient à la vérité, à la beauté, à l'ornement de sa nature sera restitué[6]. »

Il va de soi que les deux sexes ressusciteront dans leur diversité, la femme n'étant pas moins humaine, ni moins l'œuvre de Dieu que l'homme, pas moins essentielle que lui à l'humanité. Quand Jésus dit que les fils de la résurrection seront comme les anges de Dieu, qu'au ciel on ne se marie pas, on n'est pas épousée, il nous fait entendre que les fonctions physiologiques des sexes n'auront plus de raison d'être, non plus d'ailleurs que la nutrition ou le sommeil. Il n'entend pas dire que la résurrection supprimera les diversités morphologiques et psychiques de l'homme et de la femme. Les théologiens n'auraient sans doute pas posé la question, tant la réponse va de soi, s'ils n'avaient subi l'influence de doctrines bizarres, nées en dernière analyse de l'orgueil masculin, qui voyait dans la diversité virile une supériorité de nature au lieu d'une diversité dans la même nature, et tirait, du principe que tout doit être parfait à la résurrection, la conclusion que les femmes elles-mêmes ressusciteraient comme hommes !

5. S. Thomas, *IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, q^a 1; cf. *Sum. theol.*, *suppl.*, q. 80, a. 1.

6. *Catéch. rom.*, I^re P. *De Fide et symbolo fidei*, *De XI symb.* art. cap. XII, n. 9. — Cette proposition générale suffit. Les questions de détail sur les cheveux, les ongles, etc., sont d'une portée spirituelle trop douteuse ou trop lointaine pour que nous nous y attardions.

Dans les corps ressuscités et immortels, au moins chez les bienheureux, mais aussi probablement chez les autres, les membres amputés seront restitués [7]. Les monstruosités, tristes accidents des générations humaines, seront corrigées. Les défauts de l'âge trop tendre ou trop avancé, les inachèvements de l'enfance et de l'adolescence, les déficits et les faiblesses, la décrépitude et l'usure de la vieillesse seront inconnus. Nous ressusciterons tous dans l'état de dernière perfection qui est celle de la croissance inentravée et achevée, comme si nous avions tous la plénitude de l'âge, avec la stature que nous aurions eue au terme d'un développement normal. Ces précisions, surtout les dernières, concernant l'état de la stature qui conviennent à l'âge parfait, ne sont évidemment pas de foi. La révélation n'est pas si explicite. « Si quelqu'un, disait saint Augustin, à propos de la stature parfaite, élevait des contestations sur ce point, il n'y aurait pas lieu de lui résister en esprit de dispute, pourvu qu'il admît que toute déformation, toute faiblesse, toute lenteur, toute corruption seront exclues du corps ressuscité. »

Les raisons de l'incroyance

Avec ou sans ces précisions théologiques, dont le degré de certitude est difficile à déterminer, le dogme suscite les objections de la critique antichrétienne. Beaucoup de ces difficultés sont peu sérieuses. Voici l'une des plus embarrassantes et des plus courantes.

Comment la toute-puissance divine elle-même pourrait-elle retrouver les éléments matériels de nos corps, à travers les transformations qu'ils auront subies pendant

7. « Qui enim vel ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt, claudi, atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro ac perfecto corpore resurgent... Quod de improbis quoque verissime dicitur... » (*Catéch. rom.*, ibid., nn. 9 et 11.)

des siècles sans nombre et qui les auront fait appartenir successivement à une multitude d'êtres : hommes, animaux, végétaux ou corps bruts ?

On peut répondre : Le dogme de la résurrection et de l'identité du corps immortel au corps mortel n'exige pas que Dieu retrouve au dernier jour tous les éléments matériels ayant constitué les corps humains au moment de la mort. Il peut suppléer, par ailleurs (« supplebit aliunde »), à ceux que l'évolution universelle aurait rendus introuvables ou indisponibles pour former tels corps déterminés, parce qu'ils devraient être rendus à plusieurs à la fois, pour leur avoir un jour appartenu. Selon l'opinion de plusieurs théologiens, que l'Église ne réprouve pas, le dogme de la résurrection de la chair n'en demanderait même pas tant. Il ne serait pas nécessaire que Dieu retrouvât et nous rendît à la résurrection aucun des éléments de matière ayant, à un moment quelconque de notre vie, fait partie de nos corps. C'est, disent-ils, notre âme spirituelle, forme du corps, — et demeurant essentiellement forme d'un corps humain, quand elle en est de fait séparée, — qui assure notre identité corporelle, du sein de nos mères au lit de mort, en dépit des mutations et du renouvellement continus des parcelles de matière et des éléments chimiques. Cette âme immortelle suffira donc à assurer par elle-même l'identité au corps mortel du corps ressuscité, d'où qu'en soient pris les éléments que la Toute-Puissance vivifiera. Sans prendre parti pour cette opinion plus large, qui supprime radicalement la difficulté, nous sommes à l'aise. Nous pouvons professer le dogme de la résurrection de la chair sans être obligés de croire que l'identité matérielle de nos corps futurs avec nos corps actuels soit aussi stricte que l'identité avec leur corps mortel du corps ressuscité de Jésus ou de Marie. La difficulté n'existait pas pour eux, tant la résurrection suivit de près la mort, et des raisons spéciales réclamaient cette identité matérielle plus parfaite. Le corps de Jésus resta, comme, d'autre part, son âme,

hypostatiquement uni à sa divinité durant le *triduum mortis*. Pour Marie, il convenait souverainement que les éléments d'où le corps du Christ avait tiré sa substance fussent vivifiés par la résurrection anticipée. La seule objection qui semble au premier abord un peu redoutable est donc en réalité sans force.

Raison et mystère

Nous n'entendons pas pour autant faire du dogme révélé une doctrine à la portée de la raison. Nous sommes ici en face d'un mystère surnaturel, soustrait dans sa structure intime à nos efforts rationnels, à ceux du plus profond génie comme à ceux de l'intelligence la moins pénétrante.

La raison seule est incapable de démontrer, par des arguments tirés de son fond, que Dieu doive un jour vivifier à nouveau les corps de tous les hommes. S'il est vrai que l'immortalité d'Adam en l'état d'innocence était *au-dessus* ou *au-delà* de la nature humaine, un don préternaturel (*praeter naturam*) résultant de la grâce, à plus forte raison cela est-il vrai de la résurrection des morts. Par rapport aux seules forces de la nature, elle est chose impossible. Il n'y a, dans la nature entière, aucun principe actif capable d'effectuer la résurrection immédiate d'un mort, à combien plus forte raison la résurrection simultanée de tous les morts depuis les jours d'Adam jusqu'à la fin du monde[8]. Si cette résurrection a lieu, comme l'enseigne la révélation divine, et comme nous le croyons, elle ne peut être que l'œuvre propre de la Toute-Puissance divine. Dieu seul peut en être la cause principale; le Christ comme homme, s'il en est la cause méritoire et la cause exemplaire, ne peut en être que le premier instrument, s'aidant, peut-être, pour les opérations

8. « Nullum principium activum resurrectionis est in natura » (S. Thomas, *Sum. theol., suppl.*, q. 75, a. 3).

préalables à la résurrection proprement dite, du ministère subordonné des Anges. La résurrection finale des morts est d'ordre rigoureusement miraculeux[9]. Elle est un miracle d'une ampleur à donner le vertige à la raison. Que Dieu veuille faire un tel miracle, comment le saurions-nous si Dieu même ne nous assurait qu'il veut le faire et le fera ?

Même éclairée par la révélation sur la destination de l'âme humaine à la vision béatifiante de Dieu, la raison ne peut démontrer l'exigence de la résurrection et de la glorification du corps, puisque l'âme séparée peut voir Dieu parfaitement et être parfaitement heureuse sans lui.

Même informée, comme elle l'est par la révélation, du fait futur de la résurrection universelle, la raison ne peut voir le comment du mystère. Si elle peut résoudre les difficultés, montrer qu'elles ne sont pas décisives, que le mystère n'implique pas contradiction, elle ne peut, en aucune manière, en démontrer la nécessité ou en explorer positivement le mode, mais seulement proposer, en suivant la voie ouverte par saint Paul, et prolongée par les Pères et les Docteurs, des analogies, des similitudes; faire valoir des convenances, d'ailleurs très hautes, qui mettent pour nous le mystère aux antipodes mêmes de l'absurde, à quoi prétend le réduire l'incrédulité rationaliste.

Non seulement la résurrection des morts ne se heurte pas à l'impossibilité, à la contradiction, mais elle manifeste splendidement les attributs divins : Sagesse, Bonté, Justice, Puissance. Non seulement elle ne répugne pas à la nature humaine, puisqu'elle consiste à restaurer cette nature en son intégrité, mais elle résout l'énigme de la mort, elle répond à notre désir naturel de n'être pas « dépouillés de notre vêtement » de chair, mais « revêtus par-dessus », comme dit saint Paul; elle met l'âme dans

9. « Resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid » (*ibid.*).

un état parfait, en lui donnant d'être, à nouveau et pour jamais, actuellement forme du corps; elle témoigne que le corps aussi est l'œuvre de Dieu. Tels sont les thèmes communs de la théologie de la résurrection, les « arguments de convenance » habituellement développés.

Créature composée de corps et d'esprit, l'homme est aux confins de deux mondes. Inférieur au moindre des anges, il est le couronnement et la fin des créatures inférieures. Il ne convient donc pas que la mort détruise à jamais cette chair humaine, achèvement du monde physique, et que l'univers créé manque à jamais de ce chaînon qui lie entre eux le monde des purs esprits et le monde purement corporel [10].

L'âme humaine subsistant par elle-même, immortelle, est faite pour constituer, constitue avec le corps une seule nature, un composé substantiel. Son union au corps est naturelle. C'est par essence qu'elle en est la forme. Il est donc en quelque sorte contraire à sa nature de subsister à jamais séparée de son corps. Comme elle ne peut le reprendre et le faire participer à sa subsistance immortelle, il convient souverainement à la Sagesse, à la Bonté, à la Puissance de Dieu de le lui rendre, sans qu'on ait d'ailleurs aucunement le droit de trouver ses desseins et ses œuvres imparfaits s'il ne le faisait pas [11].

L'âme humaine est destinée à jouir de la béatitude parfaite dans la vision de Dieu. On ne saurait trop souligner que rien ne lui manque dans l'ordre de la béatitude essentielle dès qu'elle voit Dieu face à face. Mais si l'âme restait éternellement séparée du corps qui lui fut connaturellement uni, sa béatitude ne serait pas à tous égards et de tout point parfaite, du moins pas parfaitement humaine; elle ne serait pas, dans sa surnaturalité absolue, adaptée, autant qu'il est concevable qu'elle le soit, à la

10. Argument classique résumé par Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, p. 475.

11. S. Thomas, *Contra Gentes*, IV, 79. Cf. *Sum. theol., suppl.*, q. 75, a. 1.

condition propre à l'homme, fait d'âme et de corps. Il convient donc hautement, si cela est possible, qu'au moins l'âme bienheureuse recouvre un jour son corps, même au prix d'un miracle de la Toute-Puissance [12].

Le corps humain lui-même est un chef-d'œuvre de l'art divin. Dieu l'a fait avec un soin jaloux [13]. Dans tout son être et dans son corps même, dans la diversité psychique et physique des sexes, l'homme est à l'image de Dieu. Il convient que l'art divin le refasse en l'intégrité de son être et jusque dans la diversité naturelle des sexes.

« *Caro salutis cardo*, la chair est le pivot du salut »,

12. S. Thomas, *Ibid.*

13. Un écrivain contemporain, remarquant, d'une part, la rapidité du récit biblique de la création des astres, de la terre, de la mer, des plantes et des animaux, et, d'autre part, la complaisance de l'auteur inspiré à raconter la création de l'homme et de la femme, écrit : « C'est par la parole du Tout-Puissant qu'a été appelé à l'existence le monde majestueux des étoiles, qu'ont été établies ses lois et ses voies; c'est par la parole du Tout-Puissant que sont produits et durent la mer écumante avec les merveilles de ses profondeurs mystérieuses, les innombrables phénomènes gracieux ou grandioses de la nature, qui nous charment ou nous saisissent d'effroi, la lumière du soleil et la magie des nuits étoilées, la clarté de l'aurore, la tempête et la paix de la nature, toutes ces merveilles ! Et, cependant, comme le récit biblique glisse rapidement sur toutes ces œuvres admirables de la Toute-Puissance créatrice ! Le processus d'airain des lois de la nature, les vicissitudes du jour et de la nuit, la course des années, tout cela est indiqué en passant. L'ordre immense du monde végétal, le vaste règne animal viennent à l'existence ou du moins commencent leur évolution dans les voies tracées par le Créateur, et quelle brièveté étonnante dans le récit de ces grandes choses! Quand il est question du premier couple, quel changement! Le narrateur biblique tire en quelque sorte le rideau pour nous permettre de jeter un regard sur les splendeurs de l'atelier divin. Il nous montre le Créateur au travail. La description change complètement de caractère. Nous voyons l'Artiste divin à l'œuvre. Pour user d'une image moderne, on a l'impression que la production des êtres de la nature, jusqu'à l'homme exclusivement, est du travail en série, tandis que la création de l'homme est du travail fait à la main » (Walter, *Der Leib und sein Recht, im Christentum*. Donauwörth, 1910. Cité par M. Laros, *Moderne Ehefragen*, pp. 99-100, note 1).

disait Tertullien. Le corps est l'instrument de l'âme. Il participe à ses combats, à ses souffrances, à ses œuvres vertueuses, même les plus intellectuelles et spirituelles [14]. Il est le sujet de ses mortifications ascétiques, du martyre sanglant. Hélas ! d'autre part, il participe aux péchés de l'âme, non seulement à l'intempérance et aux débauches, où son rôle est prépondérant, mais aussi à tous les autres désordres ou crimes.

Il convient à la justice de Dieu de faire participer le corps glorieusement restauré à la béatitude de l'âme élue et d'infliger au corps du damné sa part de la peine éternelle. C'est tout l'homme qui a mérité ou démérité. La justice parfaite veut que tout l'homme soit récompensé ou puni, et cela d'autant plus que la vertu est souvent moins rétribuée ici-bas, que le vice est moins puni, que les impies vivent pleins de force et s'élèvent par leurs richesses au sommet de la prospérité [15].

Résurrection et Corps mystique

Mais en proposant ces raisons, il faut bien se garder d'exagérer leur portée. Matthias Scheeben explique magnifiquement que les vraies raisons sont ailleurs. Nous ne saurions mieux faire, pour achever cet article, que de traduire quelques pages de ce grand théologien :

« Les raisons propres, décisives, en faveur de la résurrection des morts et de la vie éternelle du corps (au moins pour les élus) reposent sur un fondement plus haut. Elles sont d'ordre surnaturel, mystérieuses en elles-mêmes. Ce sont celles que nous avons trouvées dans

14. « Qu'est-ce qui donne l'aumône, si ce n'est la main?... Qu'est-ce qui confesse les péchés, si ce n'est la bouche ? Qu'est-ce qui les pleure, si ce n'est les yeux ? Qu'est-ce qui brûle du zèle de la gloire de Dieu, si ce n'est le cœur ? » (Bossuet.)

15. S. Thomas, in *IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

l'Écriture. La résurrection et l'immortalité du corps y sont motivées par notre union surnaturelle avec le Dieu-homme, dont l'humanité est comme le canal qui, du sein de la divinité, fait dériver jusqu'à nous une puissance de vie supérieure à celle de la nature. En saint Jean, Jésus fait dériver notre espérance et notre droit à l'immortalité physique de notre union à lui par la foi en sa divinité, et la manducation eucharistique de son corps vivifiant, union qui nous fait être en lui comme lui en son Père, vivre par lui et de lui, comme il vit par le Père et du Père. Il représente la résurrection d'entre les morts comme un miracle surnaturel, à peine soupçonné, inespérable, à moins qu'un pain descendu du ciel et rempli d'une force divine soit donné à l'homme terrestre et corruptible. De même, pour saint Paul, l'argument le plus puissant en faveur de la résurrection, c'est que le Christ, notre chef divino-humain, est ressuscité par la puissance de sa divinité. Nous participerons à la résurrection du Christ principalement parce que nous sommes ses membres vivants, en qui habite l'esprit divin du Christ et son Père : « Si l'esprit de celui qui a « ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, alors « celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts vivifiera « aussi vos corps mortels, à cause de l'Esprit qui habite « en vous. » (Rom., VIII, 11.)

« C'est aussi la doctrine des Pères. Au deuxième siècle, saint Irénée fonde notre résurrection sur notre union surnaturelle avec l'Homme-Dieu, et comme cette union se réalise surtout par la manducation de sa chair vivifiante, il présente l'Eucharistie et la fidélité à suivre le Sauveur comme la raison d'être et le titre principal de notre immortalité et de notre résurrection. Saint Cyrille exprime excellemment l'idée que ce qui est corruptible par nature (et non uniquement à cause du péché) ne peut prétendre à la vie incorruptible, sinon par l'union au corps de celui qui, par nature, est la vie même, et la vie éternelle, c'est-à-dire par l'union avec le corps du Fils

unique, soit par l'Eucharistie, soit au moins par la foi et le baptême.

« Telles sont les hautes raisons d'ordre surnaturel sur quoi l'Écriture et les Pères appuient notre prétention à l'immortalité et à la résurrection du corps. Les raisons naturelles ne peuvent que nous donner un léger pressentiment de ce qui arrivera, mais ces raisons surnaturelles sont assez puissantes pour nous faire escompter le grand miracle que Dieu nous assure qu'il fera. Elles sont empruntées, non à l'ordre pur et simple de la grâce, mais à l'ordre de l'union hypostatique et reviennent à ceci : que nous sommes membres du corps mystique du Fils unique. »

(Pour motiver la merveille de la résurrection, la grâce, qui fait l'homme fils adoptif de Dieu, serait un motif incomparablement plus puissant que ceux tirés de notre dignité et destinées naturelles.) La filiation divine, par elle-même, est une merveille et principe de merveilles plus grandes que la résurrection : la vision immédiate de Dieu, par exemple. Conférant à l'âme de l'homme une nouvelle vie divine, pourquoi ne vaudrait-elle pas à l'homme, fût-ce au prix d'un miracle, la restauration pour toujours de sa vie physique ? Sans doute, mais ce n'est pas pour rien que la sainte Écriture fonde notre résurrection avant tout sur notre relation au Christ : D'abord notre incorporation au Christ est le principe de la grâce elle-même et des privilèges qui en découlent. Notre grâce est grâce du Christ, grâce chrétienne. Au reste, la grâce sanctifie et élève l'esprit. Elle déploie sa force et sa vie dans l'esprit; elle ne pénètre pas tout l'être humain, et on concevrait que l'âme sanctifiée demeurât éternellement séparée du corps pour jouir de la béatitude et de la gloire, comme, de fait, les âmes des saints en jouissent en toute quiétude jusqu'à la résurrection. Tandis que dans l'Incarnation, c'est toute la substance humaine qui est assumée par la personne du Verbe, qui est élevée, portée, pénétrée, sanctifiée par la personne

éternelle du Fils de Dieu. Le corps, assumé lui aussi comme partie essentielle de la nature humaine, reçoit aussi vocation et droit à l'existence éternelle, et, avec le corps individuel du Fils de Dieu, les corps immédiatement incorporés à lui de tous ses membres vivants. La venue du Dieu éternel dans la chair périssable, l'assomption de la chair en Dieu, voilà l'ultime et suprême raison de l'immortalité de la chair, de sa merveilleuse victoire sur la mort. Voilà en elle le sceau de l'éternité. Ce n'est donc pas précisément sur la nature humaine, mais bien sur les mystères surnaturels de la grâce et de l'incarnation, en un mot, sur le mystère de notre mystique unité avec le Dieu-Homme que se fonde et repose notre espérance en la résurrection et en l'immortalité de la chair. Et par là se résout la difficulté de l'inadaptation entre l'union de l'âme et du corps et la perfection ou béatitude achevée de l'esprit : car l'union au Christ ne requiert pas seulement la réunion de l'âme avec le corps, mais la communication au corps d'une gloire correspondant à la gloire et béatitude de l'âme et faisant de lui, au lieu d'un pesant fardeau, le serviteur et l'instrument parfait de l'âme glorifiée et béatifiée [16].

L'explication de cette gloire participée fera l'objet d'une autre étude. Il faut auparavant méditer le partage des ressuscités en élus et en réprouvés, le grand discernement du Jugement dernier. Le Verbe s'est incarné pour racheter tous les hommes, et ils sont tous, *de droit*, en vertu de la volonté salvifique universelle de Dieu et des richesses de la rédemption, membres de Jésus-Christ. Qu'un grand nombre ne le devienne pas *en fait* avant la mort, ne meure pas dans la charité du Christ, mais dans l'aversion positive de Dieu, ce n'est pas carence de la grâce, mais refus de l'homme. Les damnés ressusciteront donc eux aussi, mais leurs corps, au

16. Cf. Scheeben, *Die mysterien des Christentums*, Mayence, M. Grunewald, 1937 (reproduisant la première édition de 1863), pp. 633-636.

lieu d'avoir part à la vie éternelle, goûteront éternellement la « seconde mort ». Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et ils en sortiront : ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie; ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation. »

Le dogme de la résurrection réclame la foi. La promesse de la résurrection glorieuse ranime l'espérance. La menace d'une résurrection de condamnation réveille la crainte, la crainte filiale d'être séparé de Dieu par notre faute. Malgré l'ardeur de ses désirs de vivre, l'homme n'eût pas rêvé d'entrer dans l'immortalité par la résurrection. La gratuité de la promesse de Dieu le provoque à la gratitude. Comment ne pas croire une promesse qui, non seulement comble, mais dépasse les aspirations humaines — « potens est enim Deus facere supra id quod cogitare aut desiderare possumus » — ? Comment ne pas s'affermir dans l'espérance quand on peut lancer à la mort le défi de l'Apôtre : « O mort, où est ta victoire, ton aiguillon, ô mort, où est-il ? », parce qu'on a cru en Jésus disant à Marthe, avant de ressusciter Lazare : « Je suis la résurrection et la vie ! »

Fribourg (Suisse).

Benoît Lavaud, O. P.

La théologie spirituelle de la « Lettre d'or »

Nous nous proposons d'étudier la doctrine théologique de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, de Guillaume de Saint-Thierry [1]. Cette lettre est la dernière œuvre doctrinale de Guillaume; elle ne supplée pas ses ouvrages antérieurs. Certes, on y retrouve les formules essentielles de l'enseignement contenu dans ceux-ci, mais sans les développements que l'on y rencontre touchant des questions déterminées, comme la Trinité, la contemplation, l'amour de Dieu ou la foi. Guillaume lui-même en est conscient, puisqu'au début de sa lettre, il rappelle aux Frères du Mont-Dieu tous ses ouvrages, ce qui semble bien être une invitation à les lire si l'on veut connaître au complet son enseignement. Cependant, en raison de la forme exhortative et de l'allure très libre de cette *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, en raison aussi des allusions à la vie cartusienne qui y abondent, l'enseignement de Guillaume apparaît ici moins condensé que dans les autres ouvrages. Ce traité de la vie solitaire, présenté sous la forme d'une lettre, n'en est pas moins un ouvrage spéculatif riche de doctrine.

1. Il a déjà été parlé dans *La Vie Spirituelle* (cf. mars-avril 1937) de la *Lettre d'or*. Nous ferons paraître incessamment l'édition critique du texte latin de cette lettre avec la traduction française; le tout précédé d'une longue introduction. Cette édition prendra comme base le texte du manuscrit latin 114 de la bibliothèque de Charleville. — Dans le présent article, les citations de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* se réfèrent aux folios du ms. 114 de Charleville.

Nous étudierons ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie de Guillaume, c'est-à-dire l'idée qu'il se fait de l'état de l'homme tel qu'il sortit des mains de son Créateur, de ce qu'il est devenu et de ce qu'il peut redevenir. Ici, nous rencontrons la célèbre théorie de l'homme, *image* et *ressemblance* de Dieu, ressemblance perdue par le péché, restaurée progressivement par la « volonté bonne » et la grâce.

Les étapes successives de ce redressement sont exposées par Guillaume dans sa doctrine des trois états : l'état animal, l'état rationnel et l'état spirituel. Il faudra tout d'abord signaler l'unité et la continuité du mouvement spirituel de rénovation qui anime ces degrés progressifs. Ensuite, revenant sur chacun des états, nous en marquerons les notes dominantes respectives : l'ascèse, la règle de la raison, l' « unitas spiritus », ce dernier état signifiant la perfection spirituelle, c'est-à-dire l'image divine entièrement restaurée dans l'homme.

I. — L'image divine

Quelle conception Guillaume se fait-il de l'état de l'homme tel qu'il a été créé, de ce qu'il est devenu et de ce qu'il peut redevenir ? Quelle est — si l'on veut — son anthropologie, base de sa doctrine ?

L'homme a été créé semblable à Dieu. Cette ressemblance a été défigurée par le péché; mais elle peut être restaurée par la grâce [2]. En d'autres termes, l'homme

2. Sur la théorie de l'image, voir l'article du P. Malvez, *La doctrine de l'image chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches des Sciences religieuses*, 1932 (XXII), pp. 178-205 et 257-279. Pour Guillaume de Saint-Thierry, comme pour saint Bernard, l'homme, ayant été créé à l'image de Dieu dans un état de rectitude, doit recouvrer l'image perdue par le péché. Malgré sa misère, l'âme conserve sa « forme »; si l'âme est incurvée vers les choses terrestres, elle peut, de nouveau, conquérir la rectitude perdue. Cf.

est sorti parfait des mains de Dieu ; il a perdu cette perfection et il doit s'appliquer à la retrouver. Ceci ne va pas sans difficulté. Et la difficulté est surtout de savoir la pensée exacte de Guillaume.

« Nous avons été créés à l'image de Dieu, afin de devenir semblables à Dieu[3]. » Voilà un leit-motiv qui se retrouve fréquemment dans la *Lettre d'Or*. En quoi consiste cette ressemblance qui fait de l'homme l'image de Dieu? Qu'est-ce que l'homme dans la vérité de la création? Guillaume ne le dit pas explicitement. Nous ne pouvons que le déduire de sa description de l'état spirituel, terme d'achèvement de la restauration de l'image divine. A ce moment, l'homme sorti de la dissemblance a rétabli en lui la ressemblance.

Il ne faut pas identifier la ressemblance primitive de l'homme avec Dieu à ce que Guillaume nomme la première ressemblance[4]. Ce qu'il désigne de la sorte est ce qui reste en l'homme déchu de l'image de Dieu, de la ressemblance primitive défigurée par le péché. Cette ressemblance défigurée est inscrite dans notre nature même, elle ne peut se perdre. Elle existe en tout homme, qu'il y pense ou non. Elle demeure témoin de la ressemblance perdue par le péché. La définition donnée par Guillaume de ce reste de ressemblance n'est pas très claire, même avec l'analogie qu'il en donne. Elle con-

E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, 1932, p. 91.

Guillaume de Saint-Thierry peut être considéré, à propos de cette doctrine de l'image, comme un précurseur de la mystique germanique et flamande; mais alors que Guillaume de Saint-Thierry parle d'une image déformée par le péché, les mystiques rhénans et flamands diront que cette image est recouverte, et qu'il suffit seulement de la dégager pour lui rendre sa pureté. Dom Wilmart signale les judicieuses remarques du P. L. Reypens. Voir *Les écrits spirituels des deux Guigues*, p. 146. Voir aussi l'article de Van Mierlo, *Over het ontstaan der Germaamsche Mystiek*, *Ons Geelelijk*, I, 1927, pp. 11-37.

3. Fol. 33 v°.

4. Ibid.

siste, dit-il, en ce que l'âme est partout présente dans le corps qu'elle vivifie, comme Dieu est partout présent à la fois dans toute la création. Et de même que Dieu, dans son action identique, opère dans la création des effets dissemblables, de même l'âme, en son action identique, opère constamment des effets dissemblables dans les sens corporels et dans les pensées du cœur.

Ainsi la ressemblance qui demeure, sous la défiguration, se dénonce dans l'âme vivificatrice des opérations humaines. Mais ces opérations sont précisément celles des puissances ou facultés de l'âme : l'intelligence capable de connaître le vrai, le libre arbitre de la raison, la volonté qui tend naturellement au bien et trouve en elle la racine et le goût de la vertu. D'autre part, nous savons que, selon Guillaume, l'homme peut, avec sa seule raison, connaître Dieu créateur et qu'il possède la lumière des premiers principes. En somme, ce reste de ressemblance coïncide avec ce qu'on pourrait appeler la nature ou le naturel de l'homme : celui-ci le garde même avec la dégradation du péché. Guillaume souligne que le posséder ne suppose aucun effort et ne s'accompagne d'aucun mérite[5].

Étant donné que la ressemblance recouvrée apparaîtra, nous le verrons, comme un état surnaturel impossible sans la grâce et l'action du Saint-Esprit, comme une activité de foi contemplative et de charité unitive, nous devons conclure que l'homme a été créé dans l'état surnaturel, apte à la vision béatifique du ciel après la vie, apte ici-bas à vivre dans l'union spirituelle avec Dieu, par la contemplation et l'amour de Dieu, lorsque ses facultés supérieures, raison et volonté, maîtriseront la partie inférieure et corporelle et orienteront tout l'être vers Dieu. Guillaume, d'ailleurs, ne distingue pas explicitement, dans l'homme, le naturel du surnaturel. Il faut le déduire de l'ensemble de sa doctrine. Il dit seule-

5. Ibid.

ment que l'âme avait été faite par Dieu pour désirer le bien immatériel et l'atteindre efficacement[6].

Créé dans la ressemblance avec Dieu, l'homme a perdu cette ressemblance. L'image divine est en lui défigurée. La cause de cette défiguration et de cet état de dissemblance, c'est le péché originel. L'âme « est devenue l'esclave du péché par l'origine charnelle et assujettie à la loi du péché qui est dans les membres[7] ». Cet esclavage n'est pas le déterminisme absolu du mal, le péché fatal ; car, pour Guillaume, le libre arbitre demeure, même avant la reformation de la volonté. Mais, existe chez l'homme la propension aux péchés personnels, aux habitudes pécheresses, aux vices de la volonté et de la raison, et, par conséquent, une accentuation progressive dans la dissemblance et dans la dégradation de l'image divine.

Pour dresser le tableau de cette difformité issue du péché, selon Guillaume, il faut se reporter à la description faite par lui des inclinations perverses auxquelles doit s'attaquer l'ascèse du débutant qui veut sortir de l'état animal pour s'élever à la perfection : attraits et tendances de la sensibilité qui, chez Guillaume, est synonyme d'animalité ; délectations corporelles et sensuelles, curiosité inquiète, oisiveté paresseuse, insoumission et révolte, esprit de changement et d'innovation, sottise et orgueil, etc... ; en résumé : raison désaxée de la recherche du souverain Bien, volonté en quête de tout, sauf de ce souverain Bien. Peut-être pourrait-on retrouver, dans les descriptions imagées de Guillaume, les blessures laissées en l'homme, selon Bède, par le péché originel : hébétude de la raison, volonté portée au mal, inertie dans la pratique du bien, plus-value attractive des plaisirs de la sensibilité, ces blessures étant encore accentuées par les habitudes pécheresses person-

6. Fol. 26 r°.
7. Ibid.

nelles. Toujours est-il que la défiguration de l'image divine se traduit par l'asservissement au péché.

Mais l'âme peut se libérer. Dans la mesure où elle s'affranchit, elle retrouve progressivement la ressemblance avec Dieu selon la « vérité créatrice ». Guillaume met une insistance remarquable à identifier la recherche de la perfection spirituelle à celle de la ressemblance. « La perfection de l'homme est de ressembler à Dieu [8]. » « Nous avons été créés et vivons uniquement pour atteindre la perfection. Nous avons été créés à l'image de Dieu afin de devenir semblables à Dieu [9]. » « Façonné à l'image de la ressemblance de Dieu, l'homme qui veut redevenir bon doit s'efforcer de lui ressembler autant qu'il peut en s'éloignant de toute dissemblance [10]. » Le progrès dans l'acquisition des vertus coïncide avec le progrès du retour à la ressemblance. « Ainsi naissent les vertus saintes; l'image de Dieu est « reformée » dans l'homme [11]. » Il faut que le progressant ait, consciente en lui, dans son intention, cette lente approximation de la ressemblance. « L'homme, parce qu'il connaît de mieux en mieux ses déficiences présentes, corrige tous les jours les défauts de sa dissemblance en acquérant une ressemblance plus fidèle; il se rapprochera ainsi, par cette ressemblance, de celui dont l'éloignait sa dissemblance [12]. »

S'éloigner de la dissemblance à laquelle l'homme avait consenti jusqu'alors, se délivrer de l'esclavage du péché, voilà l'enjeu de son effort vers la perfection. Ici il y a, de la part de l'homme, volonté personnelle, et par conséquent mérite. Mais la grâce vient au secours de cette bonne volonté. Pour Guillaume, le premier mouvement de conversion est déjà sous la motion de la

8. Fol. 33 v°.
9. Ibid.
10. Fol. 27 r°.
11. Fol. 35 v°.
12. Fol. 34 v°-35 r°.

grâce, et l'influence de celle-ci doit se continuer à travers toutes les étapes du redressement.

Guillaume ne nous dit rien de la nature de la grâce. Il la présente comme l'aide divine nécessaire : elle « meut », « promeut » la volonté; elle « éclaire », « illumine » l'intelligence. Dans la pensée de Guillaume, cette grâce, mise à notre disposition pour reconquérir la ressemblance, se rattache à la Rédemption du Christ. « Dieu s'est humilié jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix, pour élever l'homme jusqu'à la ressemblance de la divinité [13]. » Au surplus, le Christ se présente à celui qui tend à la perfection, comme l'exemplaire de la parfaite ressemblance à laquelle il aspire. Il faut que l'amour de l'homme grandisse et arrive à quelque ressemblance avec l'amour par lequel Dieu s'est rendu semblable à l'homme en s'humiliant dans la condition humaine, afin de rendre l'homme semblable à Dieu par la glorification de la participation divine. Alors il est doux pour l'homme de s'humilier avec la majesté souveraine, d'être semblable à la sagesse divine et d'éprouver en lui-même les sentiments qui animaient notre Seigneur Jésus-Christ [14].

Ainsi donc, par sa bonne volonté et le secours de la grâce, l'homme peut et doit travailler à recouvrer sa ressemblance avec Dieu. Entre l'état de dissemblance et l'état de ressemblance reconquise, il y a une phase de transition évolutive. Cette période correspond aux deux étapes des commençants et des progressants. La première s'affirme par l'ascèse qui affranchit l'âme de la servitude du corps et des sens ; la deuxième s'affirme par le règne de la raison cherchant le souverain Bien, avec le refoulement des pensées perverses et oiseuses, et la libération de la volonté et des affections par l'assagissement progressif et l'acquisition méritoire des habitudes vertueuses. Dans son tableau des trois ressem-

13. Fol. 35 r°.
14. Ibid.

blances, Guillaume nomme « deuxième ressemblance » ce progrès vers la perfection : « Cette ressemblance se rapproche davantage de Dieu, parce qu'elle est volontaire ; elle consiste dans les vertus : l'âme brûle d'égaler la grandeur du souverain Bien ; elle tend à l'immutabilité de l'éternité[15]. » On trouvera cette dernière citation trop brève pour décrire cette deuxième ressemblance, que l'on pourrait peut-être définir : la ressemblance de Dieu *en train de se reconquérir* ; mais Guillaume y insiste davantage, nous le verrons, dans sa description de l'état raisonnable.

Avec le secours de la grâce, cette œuvre de restauration de la ressemblance aboutit à son achèvement. Et nous voici au terme du progrès spirituel, dans l'état de perfection. Guillaume nomme cet état la « troisième ressemblance[16] ». C'est l'image divine péniblement retrouvée après la longue défiguration. La volonté avait accepté la dissemblance, mais elle s'est appliquée à reformer en elle la ressemblance ; maintenant, cette ressemblance s'exprime en elle par une entière conformité à la volonté divine ; l'amour et la dilection sont devenus la charité, infusée par l'Esprit-Saint. Cette ressemblance « est si essentiellement parfaite qu'elle ne doit plus s'appeler ressemblance, mais unité d'esprit : l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu, un par l'esprit, car non seulement il veut ce que Dieu veut, mais, par une réalité plus expressive de vertu, il ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut[17] ».

Nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre exactement par cette *unitas spiritus* et les difficultés que soulèvent certaines affirmations de Guillaume. Pour le moment, il nous suffit de conclure, des pages qui précèdent, que la doctrine de l'homme, image et ressemblance de Dieu, est à la base de l'enseignement moral

15. Fol. 33 v°.
16. Fol. 34 r°.
17. Ibid.

et spirituel de Guillaume. C'est là le fil conducteur de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu.*

II. — Les trois états

Le solitaire doit tendre à la perfection : retrouver sa ressemblance avec Dieu. Pour y aboutir il faut passer par trois étapes successives : celles des commençants, celle des progressants et celle des parfaits. Au temps de Guillaume, cette doctrine des trois états n'etait pas nouvelle. Dans la Didascalée des Écoles alexandrines, on distinguait trois sortes de disciples : les commençants, les progressants et les parfaits. Cette division étant déjà courante dans le monde païen des mystères.

Quoi qu'il en soit, avant comme après Guillaume, les trois degrés de la perfection spirituelle portent les noms que nous trouvons dans la *Lettre d'Or* : les commençants, les progressants et les parfaits. Cependant, Guillaume, tout en adoptant ces appellations, leur en substitue d'autres. Il dira : l'état animal, l'état raisonnable, l'état spirituel. Ces noms caractérisent, d'après sa doctrine, la note dominante de chacune de ces étapes par lesquelles se restitue la ressemblance divine.

Ces étapes, Guillaume les définit d'abord sous leurs aspects généraux. Mais il remarque qu'elles constituent un seul et même mouvement dans la tendance à la perfection. C'est le même homme qui débute, puis progresse jusqu'à devenir parfait. A l'intérieur de chacune des étapes, la tendance se continue en progressant sur elle-même, de sorte qu'en chacune on peut considérer un commencement, un progrès et une perfection.

Dans l'étape des commençants ou état animal, le solitaire est particulièrement occupé à se dégager des attraits et des tendances de l'animalité, c'est-à-dire de la sensibilité, ou mieux de la sensualité. Le débutant, ayant quitté le siècle, est censé avoir apporté avec lui

l'habituelle recherche des plaisirs afférents au corps. Son effort sera donc de réduire ce corps en servitude. Guillaume nous montre que le novice est encore incapable, dans cette ascèse, de se guider vers l'attrait du Souverain Bien, par le discernement propre de sa raison et par la spontanéité de l'amour; il lui faut se plier au régime de l'autorité, de l'enseignement reçu et de l'exemple que lui donnent les parfaits. Il doit obéir aveuglément à la règle, à l'autorité en se laissant conduire et « comme tirer par la main [18] ». D'autre part, comme il s'agit d'être un commençant parfait, cet état animal comprend lui-même trois étapes : le commencement est une parfaite obéissance; le progrès consiste à soumettre son corps à l'âme et à le réduire en servitude; la perfection se réalise dans une pratique du bien afin de le rendre plus attirant et déjà délectable.

Dans l'état des progressants ou état raisonnable, le solitaire s'entraîne par la réflexion et le discernement de sa propre raison à juger par lui-même de ce qu'est le Bien et à se convaincre de mieux en mieux qu'il le faut désirer; car, à ce désir, il n'est pas encore mû par l'affection. Le commencement de la vie raisonnable consiste à bien comprendre, par la réflexion méditative, par l'étude et la lecture, les enseignements de la foi sur la destinée surnaturelle de l'homme; et surtout à méditer les mystères de l'humanité du Christ, de la Rédemption qui a rendu possible la restauration de la ressemblance divine. Le progrès du novice consiste à se disposer affectivement à toutes les exigences de l'enseignement divin. La perfection s'affirmera en ce que les persuasions de la raison se tourneront de plus en plus en affections de l'âme. Le novice prendra progressivement une habitude de « bonne volonté [19] ».

Dans l'état spirituel, le solitaire est mû avec plus de plénitude par le Saint-Esprit, illuminé par lui, animé

18. Fol. 8 r°.
19. Fol. 30 r°-v°.

par la charité, jusqu'à l'unité d'un même esprit ou d'un même amour avec lui, jusqu'au savourement de cette union par laquelle il retrouve sa ressemblance avec Dieu. Il faut remarquer ici que la perfection de l'état précédent, c'est-à-dire de l'état raisonnable, coïncide, selon Guillaume, avec le commencement de l'état spirituel qui, nous venons de le dire, consiste en ce que le jugement de la raison devient affection de l'âme. C'est pour cela que Guillaume ne traite pas séparément de l'état raisonnable et de l'état spirituel.

Revenons à ce dernier état. Nous venons de voir que son commencement consiste en ce que les persuasions de la raison concernant la poursuite du souverain Bien deviennent affections de l'âme. Son progrès, dit ici succinctement Guillaume, consiste « à contempler la gloire de Dieu révélant sa face; la perfection est de monter de clarté en clarté et d'être transformé par l'esprit du Seigneur en l'image de Dieu [20]. Alors la volonté de Dieu et celle de l'homme ne font plus qu'un par la charité. La ressemblance est devenue « unité d'esprit [21] ». Le serviteur de Dieu se tient dans la foi; il a atteint la sagesse, car il savoure la douceur de la contemplation dans laquelle l'amour supplée à l'incomplète connaissance.

Ascèse, règne de la raison, *unitas spiritus* : voilà donc les trois notes dominantes du progrès spirituel, de la restauration de l'image divine. Nous allons les reprendre successivement, non pour en décrire une analyse détaillée, mais pour en souligner les idées originales et donner, à l'occasion, quelques explications nécessaires.

III. — L'ascèse

Dans la recherche de la « face de Dieu », le premier pas, après celui de la bonne volonté, est dans le dépouil-

20. Fol. 8 r°.
21. Fol. 33 v°.

lement de soi-même, dépouillement absolu, qui ne laisse rien en propre à celui qui veut retrouver l'amour de Dieu. Mais cette méthode n'est pas seulement négative; elle comporte un aspect positif : il faut acquérir, il faut se former. Dans cette formation, le novice doit avant tout obéir à celui qui a pour mission de l'aider à recouvrer la ressemblance perdue par le péché. Ce maître, qui va lui apprendre à aimer, sera son père dans le Christ, c'est-à-dire l'Abbé de son monastère.

Mais pour se dépouiller, il faut se connaître, car toute vie mystique doit partir d'une connaissance de soi. Le novice ainsi deviendra humble, parce que cette connaissance le conduira à la vérité sur sa grandeur et sa misère. Sa grandeur : sa création à l'image de Dieu. Sa misère : sa difformité par le péché à l'égard de cette image divine. D'où le but de la vie monastique sera de chercher la face de Dieu en retrouvant l'image perdue.

Guillaume déclare que l'humilité est, à titre de première disposition, l'attitude qui sied à celui qui entre dans la voie de la perfection. Celle-ci est œuvre surnaturelle : le débutant doit tout recevoir. Qu'il se considère « comme une bête insoumise et dangereuse [22] » que la grâce doit transformer. Cette humilité devra persévérer : elle deviendra, avec l'aide de la grâce, la bonne volonté qui ne cesse de tendre à la perfection.

La deuxième condition pour réussir l'acquisition de la perfection est la vie solitaire; la solitude avec Dieu, dans la cellule. C'est là, au terme du combat solitaire, qu'il trouvera la liberté de s'unir à Dieu et de jouir de Lui. La cellule est un ciel anticipé; on s'y occupe pareillement de Dieu, on le connaît, on l'aime et on le goûte. Il va de soi que la vie recluse dans la cellule est aussi la condition de fournir les étapes qui mènent à la perfection. Il ne faudrait point entendre, dans un sens uniquement matériel, cette solitude de la cellule comme

22. Fol. 5 r°.

condition de l'avancement spirituel. Guillaume distingue deux sortes de cellules : la cellule intérieure et la cellule extérieure, celle-ci n'étant que le symbole de celle-là. La première signifie l'affranchissement de toute pensée distrayante de Dieu et de toute affection étrangère à Dieu. C'est une solitude remplie de Dieu ; car celui qui est avec Dieu « n'est jamais moins seul que lorsqu'il n'est avec personne[23] ».

Prendre connaissance de sa misère, en devenant humble et solitaire, c'est connaître le foyer de la concupiscence allumé dans le cœur charnel de l'homme. Le but de l'ascèse, selon Guillaume, est de s'affranchir des affections et des entraînements d'ordre sensible, afin de purifier l'esprit et de libérer la volonté.

Chez l'homme, la raison doit dominer l'animalité. Dieu lui a donné l'intelligence et l'esprit, et, dans l'esprit, l'art, c'est-à-dire le pouvoir de dominer ses actions et ses œuvres, d'utiliser bien ou mal ses dons naturels. Par cette intelligence, l'homme est au-dessus des autres créatures : c'est là sa dignité naturelle, la ressemblance de Dieu qu'il a perdue. Mais c'est aussi par son intelligence que l'homme simple et humble peut recevoir et garder cette dignité et cette ressemblance. C'est donc l'intention du bon usage des choses de ce monde et celle de soumettre le corps et l'animalité à la raison qu'il importe au commençant d'assurer en lui.

Car cette intention est en lutte avec la concupiscence des plaisirs du siècle. Le commençant, qui n'a pas vaincu en lui l'animalité, se débat dans les remords des délectations qu'il en éprouve. Même, s'il commence à la vaincre, il reste en proie à de pénibles tribulations. Car ses affections ne sont pas encore transformées, et il est obsédé d'imaginations folles, les vaines pensées « tournoient en lui comme des oiseaux de proie[24] », même à l'heure de la prière; il est porté à une curiosité inquiète,

23. Fol. 6 v°.
24. Fol. 10 r°.

aux occupations disparates ou négligées, à un désir de changement ou d'innovation [25].

Le commençant est un aveugle et un sourd : Dieu lui est invisible et inaudible. C'est pourquoi, s'il aspire à voir la face de Dieu, il doit se mortifier, c'est-à-dire en venir à la mort de son moi dans toutes ses manifestations coupables. Cette mortification doit être à la fois extérieure et intérieure, corporelle et spirituelle, afin de dégager l'âme et de l'acclimater au divin.

On ne saurait trop remarquer ici avec quel sentiment de mesure et d'équilibre Guillaume dresse la réglementation de ces prescriptions ascétiques. De toute évidence, il a une expérience consommée de la vie claustrale : il en sait les bénéfices et les joies, mais aussi les difficultés et les déficiences. Il ne parle pas selon des vues idéalisées et abstraites, mais à la lumière de documents vécus, réalistes et concrets. Ce qu'il nous dit des solitaires du XII[e] siècle est une tranche de vie humaine qui se retrouve dans les cloîtres de tous les temps.

C'est encore pour tous les temps que Guillaume met en relief cette économie foncière de l'ascétisme : aux habitudes pécheresses, aux tendances acquises de trop grande complaisance dans les plaisirs sensibles et les jouissances corporelles, il faut aboutir à substituer des tendances et des habitudes nouvelles. C'est tout le mouvement des affections de l'âme qu'il faut transformer, jusqu'à ce que cette âme éprouve la joie de cet état victorieux. Alors l'homme sera aussi heureux d'être privé des délectations charnelles qu'il était heureux d'en jouir, aussi content de faire servir son corps à sa sanctification qu'il l'était de le faire servir au péché.

Mais Guillaume sait qu'il s'agit ici d'une œuvre fort pénible et, en toute hypothèse, longue à mener jusqu'au bout. Aussi réclame-t-il que l'on montre la plus grande bienveillance envers les commençants dès qu'ils

25. Ibid.

se montrent simples, humbles et remplis de bonne volonté. Sans doute, dit-il, la pleine discipline du corps et de l'âme est assurée chez ceux qui sont arrivés à l'état raisonnable. Mais c'est vers cet idéal que tendent les commençants. C'est le même homme, insiste Guillaume, qui de l'état animal aspire à se corriger, pour s'élever à l'état raisonnable et à l'état spirituel; et en admettant que seul, en toute propriété de termes, le parfait mérite le nom de solitaire, va-t-on chez le commençant, qui, avec humilité et bonne volonté, s'efforce de sortir de l'état animal, faire obstacle à Dieu et à l'Esprit-Saint? Le raisonnable parvenu à la vertu, le parfait arrivé à l'unité d'esprit avec Dieu, ne se sont élevés jusque-là qu'en passant tout d'abord par la soumission et l'obéissance. D'ailleurs, eux-mêmes, volontairement, se ramènent à l'état des débutants en continuant de se soumettre et d'obéir, bien qu'ils goûtent déjà les fruits de la solitude et s'élèvent fréquemment aux sublimes excès de la contemplation.

IV. — Le règne de la raison

Dans le premier état, le solitaire avait pour principale préoccupation de se plier au régime de l'obéissance et de réduire son corps en servitude. Dans le second état, il lui incombe de mettre en ordre son âme ainsi libérée et d'assurer en elle le règne de la raison. C'est chose possible : la grâce meut et illumine; bientôt elle entraînera l'âme à un état où elle sera surtout régie par l'amour. Sans doute, le règne de la raison et celui de l'amour sont deux états distincts par définition, le règne de l'amour étant le troisième état, celui de la perfection. Cependant, psychologiquement et moralement, ils vont ensemble, l'un prolongeant l'autre ; les mêmes opérations sont en jeu, savoir : la raison et la volonté, qui toutes deux se perfectionnent progressivement et se tournent ensemble vers le Souverain Bien

jusqu'à l'union avec lui. C'est pourquoi Guillaume traite des deux états l'un avec l'autre et l'un par l'autre.

Quand, par l'ascèse, l'âme est libérée de l'esclavage du péché, elle devient apte, non seulement à discerner que le véritable bien est en Dieu, mais à l'aimer de tout son cœur par la charité; alors elle est totalement raisonnable, vraiment bonne. La raison devient un regard, une contemplation du bien, un assentiment par lequel on se conforme à la vérité créatrice qui est celle de la ressemblance avec Dieu.

Tout l'effort de la raison doit donc tendre à nous persuader que nous devons, tant que nous vivons, ressembler à Dieu, nous éloigner de toute dissemblance, en devenant saint comme il est saint, afin de devenir plus tard bienheureux comme lui. Et il n'y a rien de plus digne à rechercher, ni de plus doux à trouver.

Ce Dieu à rechercher et à trouver n'est pas éloigné de nous. En lui, nous avons le mouvement et la vie. Certes, nous ne sommes pas en lui, comme dans l'air que nous respirons; mais par la foi, nous vivons en lui, de sa pensée; par l'espérance, nous tendons vers sa béatitude ; par la charité, nous demeurons en lui. Il faut souligner cette ébauche d'une doctrine de la vie divine en nous par les vertus théologales et qui sera celle que saint Thomas d'Aquin développera plus tard.

La persuasion qui doit s'établir progressivement de la nécessité de retrouver la ressemblance avec Dieu est donc, de la part de l'homme, le stimulant du progrès spirituel. Cette persuasion se forme par la réflexion, aidée de la lecture et de l'étude, à condition que celle-ci, dit Guillaume, ne soit pas faite d'arguties, de discussions et de vains bavardages. Il s'agit d'une considération spirituelle, humble, consentante.

Mais la bonne intelligence de Dieu va de pair avec la bonne conscience, c'est-à-dire avec la conscience façonnée et « reformée » aux habitudes vertueuses.

Ici s'affirme une vue originale, que l'on retrouvera

plus tard chez saint Thomas sous le nom de « connexion des vertus ». Pour Guillaume, la pratique vertueuse est en liaison avec la bonne intelligence de Dieu : l'influence va réciproquement de la première à la seconde, et de la seconde à la première. La libération de la volonté pécheresse et détournée des réalités spirituelles va devenir la condition expresse de la pensée tournée vers Dieu, alors que cette pensée fixée sur le Bien Souverain oriente elle-même les désirs, les affections et les vouloirs. Ainsi sont affirmées la correspondance et l'influence mutuelle de la raison et de la volonté dans l'assagissement vertueux.

Ce redressement est une rude tâche. Sans doute, la vertu est « naturelle », elle y a « sa racine »; mais elle ne s'acquiert pas sans peine [26]. Car la volonté — tout en restant libre dès avant sa libération — est pervertie; elle est captive des tendances vicieuses. Or, l'habitude est tyrannique. Il faut lutter contre elle, « la repousser, pour ainsi dire, de la main, comme on rejete un poids lourd pour ne pas être entraîné par lui ».

Pour Guillaume, la seconde phase dans la formation spirituelle consiste donc dans l'apprentissage de la raison à discerner le vrai bien et dans celui de la volonté à acquérir les vertus. Il a pour préoccupation dominante l'affranchissement de l'esprit et celui de la volonté, tous deux allant de pair et réagissant l'un sur l'autre.

Cette mise à l'ordre de la raison et de la volonté doivent continuellement se poursuivre. Guillaume met tout particulièrement en relief l'influence de la rectitude de la volonté sur l'orientation de la pensée. De la volonté « bonne » résulte la bonne intelligence de Dieu.

En effet, la volonté est un appétit naturel qui peut se porter vers tout ce qui l'attire. En cela réside sa liberté foncière. Par conséquent, elle peut se tourner vers les réalités corporelles et extérieures, aussi bien que vers les réalités intérieures et divines.

26. Fol. 29 r°-v°.

Quand la volonté se porte vers les réalités extérieures qui servent aux nécessités et aux utilités de la nature, elle demeure bonne, à condition qu'elle se modère et n'aille point au superflu et au nuisible; car alors elle verserait bientôt à ce qui est vicieux, à la concupiscence de la chair et des yeux, à l'orgueil de la vie.

Quand la volonté se porte vers les réalités divines et intérieures, elle doit être attentive à se stimuler continuellement, à poursuivre son ascension vers l'état de l'amour parfait, qui sera la charité d'union avec Dieu; autrement, elle risque de mollir, de s'attarder et de glisser aux attraits superficiels. Elle s'entretient dans sa tendance vers les réalités divines par l'obéissance à la loi, obéissance qui n'est plus de contrainte, mais devient de plus en plus spontanée.

Ainsi disciplinée, la volonté disciplinera à son tour la pensée elle-même, sa réflexion, son raisonnement, sa contemplation et son discernement. Sans doute, la volonté voudra retenir les pensées nécessaires ou utiles aux obligations de la vie; car de telles pensées proviennent d'une volonté droite, sauf s'il y a excès de sollicitude en cet ordre de choses. Mais la volonté s'appliquera à proscrire de l'esprit les pensées oiseuses, vaines et indisciplinées où Dieu n'entre pas. A plus forte raison, elle proscrira les pensées mauvaises et perverses. Mais elle concentrera l'intelligence dans les pensées bonnes et saintes, vraiment dignes de Dieu.

Pour que le solitaire devienne ainsi hanté de Dieu, au point qu'il rapporte tout à Dieu dans une contemplation devenue sagesse, c'est-à-dire contemplation goûtée et savourée, il faut que la volonté ait elle-même concentré sur Dieu toutes ses affections. Elle aussi n'a cessé de s'élever vers Dieu par des ascensions successives, « tel un feu qui monte vers le lieu qui lui convient[27] ». En répudiant les biens charnels, elle s'est portée vers le Bien

27. Fol. 30 v°.

qui transcende tout Bien, elle est devenue amour. Soutenue par la grâce et poursuivant sa montée, elle est devenue préférence, dilection. Enfin, elle est prête à réaliser « l'unité de l'esprit » avec Dieu, qui est charité, en devenant elle-même charité.

V. — « Unitas spiritus »

On se souvient qu'à l'intérieur de chacun des états, Guillaume distingue trois étapes successives : le commencement, le progrès, la perfection. De l'état spirituel, il nous dit que son commencement consiste en ce que les persuasions de la raison, concernant la poursuite du Souverain Bien, deviennent affections de l'âme. Son progrès consiste à contempler la gloire de Dieu révélant sa face. La perfection est de monter de clarté en clarté et d'être transformé par l'Esprit du Seigneur en l'image de Dieu. Alors la volonté de l'homme et celle de Dieu ne font plus qu'un par la charité. La ressemblance est enfin retrouvée : c'est l'unité d'esprit, *unitas spiritus*. Le commencement de l'état spirituel, nous répète souvent Guillaume, coïncide avec la perfection de l'état raisonnable. Ici, l'homme n'est plus seulement mû vers Dieu par la contrainte volontaire de l'obéissance comme dans l'état animal ; non seulement il s'y meut par le discernement et la persuasion de sa raison, mais encore par l'affection, par l'amour. L'état spirituel est l'achèvement de ce que poursuit l'état raisonnable, après la première ébauche de l'état animal. Le mouvement vers Dieu par la pensée, qui est déjà un mouvement spontané, se réconforte et s'amplifie par le mouvement spontané de l'amour.

L'absorption de l'intelligence fixée en Dieu devient donc l'habituelle contemplation. Mais c'est une contemplation aimante. Tout ce qui est pensé et médité sur

Dieu se transforme en affection, et l'intelligence applique d'autant plus sa pénétration à considérer les biens divins que ceux-ci sont aimés et déjà savourés dans la pleine joie de l'âme. D'après Guillaume, un tel mode de penser à Dieu n'est pas dû à l'initiative du sujet pensant, ni même en son pouvoir, mais provient de la grâce, de l'Esprit-Saint. Certes, la grâce n'était pas absente dans les états animal et raisonnable; mais, dans l'état spirituel, elle s'y affirme à un degré supérieur qui est la charité et qui correspond à une spéciale infusion de l'Esprit-Saint dans l'âme. Quand l'Esprit souffle, tous les éléments qui concourent à former la pensée se concentrent : la volonté qui aime, la mémoire qui se remémore en goûtant les biens divins, l'intelligence pénétrante qui cause une nouvelle expérience savoureuse.

Conformément à la doctrine précédemment énoncée du parallélisme et de l'interaction de la pensée et de la volonté, la fixation aimante de la pensée en Dieu accentue l'absorption de la volonté en Dieu et réciproquement. La volonté est supposée être maintenant libérée de toute affection étrangère, et l'intelligence, dégagée des pensées oiseuses et distrayantes. C'est par une volonté totale que l'homme est enfermé en Dieu, jusqu'au mépris de lui-même, voulant non seulement ce que Dieu veut, mais devenu incapable de vouloir autre chose que ce que veut Dieu. Ce qui ne signifie point que dans cet état d'union avec Dieu et d'entière conformité du vouloir divin, le parfait soit immunisé à jamais contre le péché, et comme désormais déterminé au bien. Il s'agit ici d'une inclination devenue prépondérante qui n'abolit point la liberté. Finalement, c'est par cette identification de son vouloir au vouloir de Dieu que le spirituel réalise l'unité d'esprit avec Dieu. Le parfait, le spirituel, le sage, par cette unité d'esprit voit « reformée » en lui l'image de Dieu, sa ressemblance avec lui. Guillaume y insiste, c'est là, avons-nous dit, l'idée directrice de sa doctrine ascétique et mystique.

En quoi consiste cette *unitas spiritus*? Comment la

comprendre? Relevons d'abord les textes les plus expressifs : « Père, je vous le demande, comme vous et moi, nous sommes un, qu'ils soient un et que je sois avec eux « (Cf. Jean, XVII, 21). Voilà l'unité de l'homme avec Dieu, la ressemblance avec lui [28]. »

« L'homme qui goûte ces choses est sage et il est spirituel, parce qu'il n'est plus qu'un esprit avec Dieu. Telle est la perfection de l'homme en cette vie [29]. »

« L'âme se hâte de parvenir, par le jugement de la raison, par le consentement de la volonté, l'affection et la réalisation des œuvres, à la liberté et à l'unité de l'esprit, afin que, comme nous l'avons souvent dit, l'homme fidèle devienne un même esprit avec Dieu [30]. »

« Pour l'homme qui élève son cœur, l'unité d'esprit avec Dieu est la perfection de la volonté de celui qui progresse en Dieu, lorsque non seulement il veut ce que Dieu veut, mais lorsque son affection est si parfaite qu'il ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut [31]. »

« Il y a une ressemblance de Dieu qui est si essentiellement parfaite qu'elle ne doit plus s'appeler ressemblance, mais unité d'esprit ; l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu, un par l'esprit, car non seulement il veut ce que Dieu veut, mais, par une réalité plus expressive de vertu, il ne peut vouloir autre chose que ce que Dieu veut. Il est alors légitime de parler d'unité d'esprit, puisque l'Esprit-Saint produit cette unité ou dispose en ce sens l'esprit de l'homme et parce que, surtout, l'Esprit-Saint lui-même, qui est Dieu, est charité, car il est l'amour du Père et du Fils, leur unité, leur suavité, leur lien, leur baiser, leur étreinte et tout ce qui leur est commun dans cette souveraine unité de la

28. Fol. 37 v°.
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Fol. 33 r°.

vérité et dans la vérité de l'unité. L'homme est à sa manière, par rapport à Dieu, ce que le fils, dans une consubstantielle unité, est à son Père lorsque, dans l'étreinte et le baiser du Père et du Fils, la conscience bienheureuse se trouve comme au milieu, lorsque l'homme de Dieu mérite d'être, selon un mode ineffable, inconcevable non pas Dieu, mais d'avoir par grâce ce que Dieu a par nature[32]. »

Il résulte de ces textes que l'*unitas spiritus* n'est pas autre chose que l'accord plénier de la volonté de l'homme avec la volonté de Dieu : l'homme ne veut plus que ce que Dieu veut, il n'aime plus que ce que Dieu aime. La ressemblance de l'homme avec Dieu est totale sur ce point : ils veulent, ils aiment pareillement. Et l'homme a conscience de cette concorde entière de sa volonté avec celle de Dieu. Il la savoure, il en jouit. Il touche à la ressemblance que Dieu lui avait donnée « selon la vérité créatrice » et qu'il a maintenant retrouvée et dont il vit. Il se saisit aussi proche de Dieu que possible, ne pouvant pourtant voir qu'en énigme et en reflet le Dieu de la vision céleste.

Les textes de Guillaume, que nous venons de relater, ont suscité des interprétations diverses. A les prendre matériellement, certaines expressions paraissent excessives, par exemple, lorsque Guillaume dit que, par la troisième ressemblance, l'homme « ne fait plus qu'un avec Dieu ». Cependant, d'autres mots atténuent ce que cette affirmation, prise isolément, a de trop absolu, par exemple ceux-ci : « L'homme mérite de devenir non pas Dieu absolument, mais il mérite de devenir par la grâce ce que Dieu est par nature[33]. » Il s'agit donc non d'une identité, d'une confusion en un, mais d'une ressemblance achevée, c'est-à-dire, en somme, d'une union affective. Guillaume l'appelle une « unité d'es-

32. Fol. 33 v°-34 r°.
33. Fol. 34 r°.

prit », et d'autant plus que, par la charité, infusée par le Saint-Esprit dans l'âme, celle-ci aime Dieu en lui-même, de même qu'au sein de la Trinité, c'est par le Saint-Esprit que le Père aime le Fils et que le Fils aime le Père. Ce qui revient à dire que le même amour que Dieu a pour lui-même devient notre charité, c'est-à-dire l'amour que nous avons pour lui. Sans doute, quelques expressions de Guillaume sembleraient identifier le Saint-Esprit et la charité, quand il veut insister sur la ressemblance de l'amour que Dieu a pour lui-même avec l'amour que nous avons pour Dieu dans l'union de la charité ; mais, dans sa pensée, le donateur reste distinct du don qu'il fait à l'âme, la charité incréée, de la charité « infusée » et donnée.

C'est donc lorsque l'âme est envahie par la charité qu'elle retrouve en elle l'image de Dieu. Les rapports de l'homme avec Dieu représentent à leur manière les rapports, dans la Trinité, du Père et du Fils par le Saint-Esprit qui les unit. Les amours se ressemblent, puisqu'ils se portent au même objet : l'homme aime Dieu comme Dieu s'aime; il ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut, ni aimer que ce que Dieu aime. Par le don de la charité, le Saint-Esprit est ainsi au centre de l'âme pour y ordonner, vivifier et unifier tout, « tel le cœur au centre du corps[34] ».

VI. — L'extase momentanée

Avant de montrer ce rayonnement d'influence de la charité sur toute la vie spirituelle, Guillaume fait allusion à la possibilité, chez le parfait, d'une extase momentanée. Sans doute, la vision et la connaissance de Dieu, que les fidèles peuvent avoir en cette vie, ne sont que reflet

34. Ibid.

et énigme : elles diffèrent, dit Guillaume, de la vision et de la connaissance futures autant que la foi diffère de la vérité et le temps de l'éternité. Parfois, cependant, « Dieu montre une certaine lumière de son visage [35] » à celui qu'il a choisi et qu'il aime, telle une lampe enfermée dans les mains et qui, tour à tour, brille et se cache au gré de celui qui la tient.

Quelle est la nature de cette extase? Elle est toute passagère; les sens sont liés, l'homme est « ravi à lui-même, plongé dans les joies du silence ».

Quel est le contenu de cette extase? Que fait-elle connaître de Dieu? Quelle est cette vision « en un point seulement » et « selon la capacité » de celui qui est appelé? Il semble qu'il ne s'agit point de vue intuitive de Dieu, de vision béatifique proprement dite; ce qui ne s'accorderait guère avec la restriction précédente, ni avec l'affirmation donnée plus loin par Guillaume : « Ici-bas, il est impossible de voir Dieu sans mourir [36]. » Du contenu de cette extase, de cette « certaine lumière du visage de Dieu », Guillaume écrit : « La grâce donne à l'homme de voir Dieu comme il est, et même elle opère en lui de telle façon que, selon sa capacité, il soit lui-même ce qu'est Dieu [37]. »

Il ne peut s'agir ici d'une vision béatifique même momentanée [38], mais d'une si entière conformité de la

35. Fol. 34 v°.
36. Fol. 38 v°.
37. Fol. 34 v°.
38. Dans le *Speculum Fidei*, Guillaume nous avertit que nous serions dans l'erreur en pensant que la foi illuminée puisse devenir une connaissance intuitive de Dieu : « Quae de Deo hic sciuntur vel cognoscentur nequaquam sciri possunt vel cognosci, sicut in vita illa, ubi videbitur facie ad faciem, et sicuti est » (*P. L.*, 80, col. 393).

M. Gilson, dans son article : *Maxime, Érigène, saint Bernard* [*Aus der Geistes welt des Mittelalters*, Münster, 1935, pp. 188-195], a montré la façon dont il faut comprendre dans l'école cistercienne la déification de l'homme par la grâce. Il importe de maintenir la permanence de la substance humaine sous la déification qui la

volonté à la volonté divine qu'il paraît impossible de vouloir autre chose que ce que veut Dieu, d'apprécier toutes choses autrement que Dieu les apprécie. L'unification des pensées, des vouloirs et des affections avec les pensées, les vouloirs et les affections de Dieu, telle est l'extase, la sortie de soi-même, l'absorption en Dieu.

Une autre question se pose à propos de cette extase. Réalise-t-elle, à elle seule, l'unité d'esprit entre l'âme et Dieu? En d'autres termes, cette unité d'esprit n'existe-t-elle qu'à l'instant, d'ailleurs fugace, de l'extase? Il ne le semble pas. L'état spirituel, précisément parce qu'il est un état, suppose un courant habituel et durable, une situation établie, quoique toujours perfectible, où le solitaire dirige toute sa vie contemplative et active sous l'inspiration de la charité. Guillaume ne présente pas l'extase comme un terme final au-delà duquel il n'y a plus de progrès possible. Tout au contraire, l'extase n'est guère qu'une étape ou plutôt qu'un stimulant de l'avancement spirituel. Dieu l'accorde, dit en propres termes notre auteur, « pour faire voir à celui qui aime ce qui lui manque encore [39] ». Par cette extase, l'homme constate combien diffère ce qui est pur (Dieu) de ce qui est impur (lui-même) ; « il revient sur lui-même et s'applique à purifier son cœur pour la vision de Dieu, à disposer son âme à lui ressembler [40] ». Cette vision de Dieu à laquelle se prépare le spirituel en se purifiant sera seulement la vision béatifique du ciel.

transfigure. « Dieu a créé des substances pour qu'elles puissent participer à sa propre béatitude, il est contradictoire que ces substances cessent d'exister au moment où elles l'atteignent. Si elles se perdent alors en lui, sa béatitude subsiste, mais la leur s'évanouit, puisqu'elles ne sont plus là pour en jouir, et toute l'œuvre de la création, ayant manqué sa fin, devient vaine. »

39. Fol. 34 v°.

40. Ibid.

VII. — Vers la consommation de l'unité

De la béatitude céleste, l'âme n'est séparée que par le voile du corps. Aussi doit-elle se préparer à cette « consommation de l'unité », de telle sorte que, dans un progrès incessant, l'esprit de l'homme ne puisse plus se détacher de Dieu et qu'il ne soit plus qu'un avec lui, c'est-à-dire qu'il ne soit plus avec lui qu'un même amour. Dans les dernières pages de sa *Lettre*, Guillaume nous décrit quelques applications de ce primat de la charité qui correspond à l'état spirituel.

La perfection embrasse toutes les vertus; mais alors celles-ci sortent de l'âme spontanément, sous la pression de la bonne volonté chargée d'amour. Cette volonté est désormais si bien disposée au bien qu'elle y semble inclinée définitivement. Contemplant les vérités immuables, autant que l'intelligence qu'en donne l'amour permet d'y atteindre, l'âme se forme un mode de vie céleste, un exemplaire de sainteté, elle se conforme à cette vérité, à cette charité, à cette éternité. Ainsi s'affirme cette vaillance de vertu, qui comprend la perfection de la vie contemplative et celle de la vie active.

Par vie contemplative, Guillaume comprend tout ce qui, en nous, vise directement Dieu : l'amour, la foi et l'espoir en lui, en un mot le « culte », ou encore la « piété ». Par vie active, il entend la science des réalités temporelles, avec la fuite du péché, l'exercice de toutes les vertus, la discipline et le bon usage des dons naturels, les arts de la vie présente, les ressources de la nature inférieure et les obligations des nécessités de l'existence humaine. Le parfait va ainsi à tout ce qui est droit, à tout ce qui est raison, et puisque sa volonté y consent et aime, les bonnes œuvres suivent. Uni à Dieu dans sa ressemblance avec lui, il rend semblable à lui-même ce qu'il y a d'inférieur et d'infirme en lui.

Il faut noter les remarques faites par Guillaume au sujet de la pensée appliquée par l'amour à connaître Dieu ici-bas. Sans doute, il est possible à la raison naturelle de penser et de réfléchir à certains attributs de Dieu, par exemple à sa bonté et à sa puissance. Mais « l'homme ne peut demander qu'à Dieu et il ne peut attendre que de lui l'intelligence de ce qui est divin ». Pour savoir ce qu'est Dieu, ce qu'est son être, nul ne le peut, sinon par le sentiment d'un amour illuminé et aidé par le Saint-Esprit. Il semble que Guillaume, bien qu'il ne distingue pas ici, comme un saint Thomas le fera plus tard, entre la pensée sur Dieu éclairée par la foi et la contemplation par les dons du Saint-Esprit, admet que la foi nue et la réflexion de l'esprit sur ses vérités ne sont pas toute la contemplation, et que celle-ci, chez le parfait à la charité fervente, est le résultat d'une aide spéciale du Saint-Esprit.

Quoi qu'il en soit, Guillaume tient pour certain que la connaissance de Dieu par la foi, même illuminée par le Saint-Esprit, ne peut pénétrer en Dieu pour le connaître tel qu'il est. Aussi pense-t-il, avec tous les mystiques, que le sentiment d'un amour humble et illuminé permet de s'unir à Dieu, de s'assimiler à lui, et ainsi de l'atteindre mieux que toute pensée de la raison : « Dieu est toujours plus excellent qu'on ne pense; et ce que l'on peut en penser l'emporte sur ce que l'on en exprime par des paroles. Dieu est la suprême essence, la souveraine substance qui ne peut être traduite par les catégories des mots[41]. » La pureté du cœur, mieux que la raison, montre Dieu à qui l'aime. Lorsque l'homme, prévenu par la grâce, est appelé à contempler Dieu, que ce soit surtout pour s'humilier d'être encore indigne de contempler, au ciel, la beauté ineffable.

41. Fol. 38 v°.

*
* *

Dans sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Guillaume nous apparaît comme un théologien robuste, doublé d'un profond moraliste et d'un remarquable psychologue. Son enseignement n'a rien de raide ni d'abstrait; sa doctrine sort des faits étudiés sur place, dans la vie concrète des moines du XII[e] siècle, et peut-on dire — malgré quelques traits un peu rudes — dans la vie monastique de tous les temps.

Théologien judicieux, Guillaume ne sacrifie pas, dans son enseignement, l'ascétisme à la mystique, ou réciproquement. Pour lui, l'union avec Dieu dans la charité est un sommet; elle suppose un dépouillement intégral, le vide réalisé de toute attache au péché, une austère vie pénitente. Elle réclame, avant son épanouissement, ou du moins parallèlement à lui, un comportement vertueux continu et lentement progressif.

Guillaume exagère-t-il l'opposition entre la nature humaine déchue par le péché et la nature relevée par la grâce, entre « l'image divine » déformée et défigurée et cette même image reformée et restaurée? Non, avec un sens théologique équilibré, il sait faire la part de la nature et celle de la grâce. La ressemblance de l'homme avec Dieu a été défigurée, mais elle peut se « reformer » à nouveau, précisément par l'intermédiaire du bon fond humain persistant. L'homme déchu a conservé l'esprit qui domine le sensible et le temporel; il peut connaître Dieu et beaucoup de ses perfections; il a conservé l'amour, un amour désaxé sans doute, mais qui peut naturellement aimer ce qui est spirituel; enfin, il possède la liberté, qui lui laisse la capacité de se redresser. Moralement, l'homme n'est pas irrémédiablement dévié du bien, puisqu'il garde le goût naturel de la vertu. C'est en exploitant, avec l'aide de la grâce, ce fond naturel

que l'homme récupérera la « ressemblance », c'est-à-dire retrouvera et vivra sa destinée en Dieu.

La doctrine de Guillaume sur les trois états de l'avancement spirituel est non seulement inattaquable, mais expérimentée et vécue par toutes les âmes éprises de perfection; elle demeure le cadre classique où toute doctrine ascétique et mystique doit se renfermer. Il serait facile de montrer que les trois degrés de la perfection, selon saint Thomas, correspondent, dans leurs lignes essentielles et leurs préoccupations dominantes, aux trois états de Guillaume. Cependant, à ce propos, il faut noter que si, chez le Docteur Angélique, la charité préside avec une perfection croissante aux trois degrés de la perfection : exode du péché, assagissement vertueux et union à Dieu, chez l'abbé de Saint-Thierry la charité semble exclusive à l'état parfait. Mais nous croyons que c'est ici question de mots : Guillaume dit nettement que la bonne volonté chez les débutants et la culture des vertus chez les progressants n'est possible qu'avec l'aide de Dieu et de sa grâce. Pour lui, le mot charité est réservé à caractériser l'amour parfait.

Chez Guillaume, le moraliste éminent se révèle particulièrement dans cette affirmation souvent reprise de l'influence mutuelle des facultés de l'âme dans le progrès spirituel ; et dans cette autre affirmation que le fond du débat de conscience, dans la conversion morale, est un changement d'amour, une transformation des affections qui se consolident dans leur nouvelle orientation par la fixation des habitudes.

Guillaume est, de plus, un psychologue expérimenté. Cette vie silencieuse et pourtant toute vibrante du cloître, il l'a vécue, il l'a vu vivre autour de lui. Rien ne lui échappe des difficultés ni des écarts possibles de cette existence pénitente, toute livrée à la pensée et à l'amour de Dieu. Un bon sens inaltérable, un juste sentiment de la mesure en toutes choses, une vue exacte des possibilités et des limites humaines caractérisent sa manière.

Il faut y ajouter une bonté de cœur admirable, une compréhension de l'infirmité morale de l'homme, un optimisme clairvoyant vis-à-vis de ses ressources de redressement. Pour exalter son idéal, Guillaume déploie une chaleureuse éloquence qui sait manier l'ironie et même l'âpreté à l'égard des contredisants, mais aussi l'exhortation persuasive et douce à l'endroit de ceux qui veulent la réaliser.

Ces dons heureux, ce savoir théologique, ces qualités d'analyse, cette pondération d'un esprit pénétrant, cette sensibilité vive, se réunissant et s'harmonisant en Guillaume de Saint-Thierry, font de lui, à côté de saint Bernard, et peut-être autant que lui, une des personnalités les plus attirantes du XII[e] siècle.

M.-M. Davy.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

Abécédaires spirituels au XVI[e] siècle

Par l'effet d'une curieuse coïncidence, la même année 1583 vit paraître à Venise deux Abécédaires spirituels de nature et d'origine fort différentes. L'un était la traduction italienne du *Premier Abécédaire* du franciscain espagnol François d'Osuna, dont la première édition espagnole avait été faite à Séville en 1528, et qui était consacré à la passion du Christ[1], l'autre, une édition princeps due à Jean-Paul Folperto, s'intitulait : *Detti notabili raccolti da diversi Authori, per il Rever. Padre Antonio Maria Zaccharia da Cremona*[2]. Or, Francesco de Osuna et les *Detti notabili* viennent d'être, presque simultanément, l'objet de deux excellentes publications que la présente chronique doit présenter à ses lecteurs.

Le titre du principal ouvrage mystique de François d'Osuna, le *Troisième Abécédaire*, a été sauvé de l'oubli grâce à une confidence de sainte Thérèse. C'est en effet en lisant ce traité que, jeune religieuse de vingt-deux ans, la future réformatrice du Carmel s'était initiée, en 1537, à la pratique délibérée de l'oraison de quiétude. La brève indication de ce fait, mentionnée par la sainte dans son autobiographie[3], avait attiré, depuis quelques années, l'attention des

1. J'emprunte ces précisions bibliographiques au travail du P. Fidèle de Ros, pp. 171 et 167, dont je vais donner le titre dans un instant.

2. Le frontispice de l'édition de 1583 est reproduit dans l'édition récente du P. Boffito, p. xvii.

3. *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, ch. iv, n° 7. Cf. Fidèle de Ros, *op. cit.*, pp. 4 et 163.

historiens de la doctrine thérésienne. La figure peu connue de ce Mineur, auquel revenait l'honneur d'avoir été le maître de sainte Thérèse, commençait ainsi à se dégager de la pénombre qui l'entourait. Le R. P. Fidèle de Ros a estimé que le temps était venu d'étudier pour elles-mêmes l'œuvre et la doctrine de son confrère espagnol, et il vient de livrer au public, dans un épais volume de plus de 700 pages, le fruit de ses recherches[4]. Une première partie de l'ouvrage, consacrée à la biographie de François d'Osuna, présente un large intérêt. L'auteur y touche, en effet, la question des origines des *Alumbrados*, celle de leurs rapports avec l'Ordre Franciscain, et il traite, assez au long, du mouvement spirituel qui se développait, dans les premières années du XVI[e] siècle, au sein des provinces espagnoles de l'Ordre de Saint-François. C'est dans ce milieu que va se formuler la doctrine d'Osuna, et c'est de là qu'elle gagnera, par une sorte de ricochet providentiel, grâce à sainte Thérèse, l'Ordre du Carmel. Tout dépend, dans le domaine de l'histoire de la spiritualité, de certains événements imprévisibles, de l'orientation soudaine et totale de telle ou telle âme vers Dieu. Le bon grain de l'Évangile tombe, de loin en loin, dans une bonne terre où il produit cent pour un.

Deux éléments sont à considérer dans la formation d'Osuna : son passage dans un couvent de Récollection et ses lectures. Une double surprise attend, sur l'un et l'autre point, le lecteur. D'un côté, c'est le règlement même des couvents franciscains de la Récollection, où le religieux est en quelque sorte arraché à la vie normale de l'Ordre pour être employé exclusivement à l'exercice de la prière. Peu de sommeil, peu de nourriture, encore moins de distractions, mais en revanche une liberté illimitée dans le commerce de l'âme avec Dieu. Avant la lettre, les « saints déserts des carmes déchaussés » ont été fréquentés par les plus fervents des Franciscains. Quant aux ouvrages que lit et cite Osuna, ce sont, de façon presque exclusive, ceux des auteurs du XII[e] siècle, un saint Bernard, un Richard de Saint-Victor en particulier. Bonaventure est peu utilisé; Duns Scot four-

4. Fidèle de Ros, O.M.Cap., *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle* (études de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1937; in-8, xx-704 pp.

nit quelques points de vue théologiques, Thomas d'Aquin lui est parfois préféré. Par ses sources, le Maître de sainte Thérèse reste donc un médiéval; ce qui lui est propre, c'est une certaine intensité de vie intérieure qui nécessite et postule un approfondissement de la doctrine. Celle-ci, en effet, reçoit des précisions que le moyen âge n'avait pas connues; ainsi le thème, franciscain par excellence, de la pauvreté se trouve transposé dans le domaine secret de l'union de l'âme avec Dieu; pauvreté, sous la plume d'Osuna, devient synonyme d'humilité, de détachement intérieur, d'indifférence totale au bon plaisir divin. L'aspect positif de la méthode est exprimé par le vocable technique de « recueillement ». Comme le fait remarquer le P. Fidèle, ce mot ne désigne pas alors ce qu'il signifiera plus tard, chez sainte Thérèse par exemple, une étape du développement mystique ; il s'applique, au contraire, à tout l'ensemble du mouvement ascendant de l'âme vers l'objet de son amour. Un autre thème, bien franciscain également, est, lui aussi, pieusement recueilli et développé dans la méditation et la doctrine de l'auteur des *Abécédaires*, celui de la dévotion à l'humanité du Christ, de la compassion pour ses douleurs, de l'imitation de ses affections et de ses vertus. Touchant le désir et l'usage des consolations spirituelles, la pensée d'Osuna se trouve plus proche de celle de sainte Thérèse que de celle de saint Jean de la Croix. Si le *no pensar nada* se rencontre déjà parmi les expressions usuelles du Franciscain, la maxime ne prend pas encore chez lui toute l'ampleur qui lui reviendra dans la synthèse spirituelle du Docteur du Carmel. Plus proche que ne l'était ce dernier des auteurs du XII^e^ siècle. Osuna reste, avec eux, plus humain.

En achevant cette trop brève recension, on ne peut que souscrire aux conclusions du P. Fidèle, qui voit, dans Francesco de Osuna, un des plus grands auteurs spirituels des temps modernes. Au début du XVI^e^ siècle, il a le mérite d'être un précurseur; il a touché à la plupart des problèmes importants posés par la vie spirituelle ; il a su les traiter avec beaucoup de sûreté, une belle largeur de vue théologique, et le sens intime nécessaire pour parler convenablement de ces questions. Le beau livre du P. Fidèle a mis, de façon définitive, en lumière la personne et la doctrine d'Osuna. On voudrait seulement connaître de plus près les religieux qu'il a connus, auxquels il a dû sa formation, ceux

dont les exemples et les leçons ont initié à la vie mystique un des maîtres de Thérèse d'Avila.

Dans le même temps où Osuna présentait en espagnol, et sous la forme alphabétique qu'il paraît affectionner, la doctrine spirituelle dont on vient d'esquisser les grandes lignes, la littérature italienne s'enrichissait, de son côté, d'un bref opuscule, rédigé lui aussi sous forme d'Abécédaire, et que la tradition connaît sous le titre de *Detti Notabili*. Comparées à celles du Franciscain espagnol, les expressions et la doctrine de l'ouvrage paraissent bien appartenir à une autre veine. On pourra s'en rendre compte dans l'édition que vient d'en donner le R. P. Boffito [5]. Celle-ci est parfaite, digne en tout point du bibliophile averti qui a présidé à son exécution. Elle reproduit les frontispices d'anciennes éditions, des portraits de saint Antoine-Marie Zaccaria, les variantes de l'édition princeps. Ce petit opuscule soulève un problème historique assez complexe, celui de son auteur. Le P. Boffito, sans toucher la question, l'attribue simplement à Antoine-Marie Zaccaria, sous le nom duquel il a d'ailleurs toujours été publié, tandis que le P. I. Colosio, dans un article récent, apporte d'assez bonnes raisons en faveur d'un dominicain, mort en 1534, et qui fut le directeur spirituel de Zaccaria, le P. Battista da Crema [6]. On sait en effet — ou du moins le P. C. nous apprend — que Battista a composé un recueil de Sentences, ce qui correspond au contenu des *Detti Notabili;* d'autre part, cet ouvrage est utilisé par un contemporain, Serafino Aceto de Portis, plus connu sous le nom de Serafino da Fermo (1496-1540), lequel attribue à Battista les extraits qu'il en donne; enfin, le texte

5. *Detti Notabili di un santo del Cinquecento* (*S. Antonio Maria Zaccaria, Fondatore dei Chierici Regolari di S. Paolo, Barnabiti*), 12ª edizione a cura del P. G. Boffito, Barnabita. Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1936; in-16, xvi-150 pp. (avec 18 fac-similés et portraits).

6. I. Colosio, O. P., *Battista da Crema, O. P.* († *1534*) *autore dei « Detti Notabili »*, dans *Vita Cristiana*, IX (1937), pp. 171-199. On trouvera dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, à l'article *Battista da Crema*, rédigé par le même auteur, des renseignements sur la vie et l'œuvre de ce dominicain peu connu. Quétif et Échard, dans leurs *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, semblent l'ignorer

même semble attester une origine dominicaine, puisque l'auteur appelle saint Dominique « il mio Padre » (XIX, 21). La substitution du nom de Zaccaria à celui de Battista s'explique d'ailleurs aisément, de ce fait que tous les écrits de ce dernier étaient inscrits au Catalogue de l'Index, et que les *Detti Notabili* ne pouvaient convenablement paraître que sous un nom d'emprunt. Quoi qu'il en soit de ce problème d'authenticité, — j'apprends que le P. Boffito s'apprête à répondre à son contradicteur, — on ne peut que remercier le nouvel éditeur des *Detti Notabili* d'avoir rendu plus accessible un ouvrage qui témoigne du renouveau de l'idéal spirituel dans l'Italie du XVI[e] siècle.

Spirituels français du XVII[e] siècle

L'intérêt suscité par les spirituels français du XVII[e] siècle, grâce à la publication de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* continue de porter ses fruits. Plusieurs ouvrages de valeur viennent, cette année encore, en donner la preuve.

La correspondance du Cardinal de Bérulle n'avait été jusqu'ici publiée qu'en partie. Encore celles des lettres éditées dès 1644 par le P. Bourgoing étaient-elles presque toujours tronquées, amputées de tous les détails précis, et privées, le plus souvent, du nom du destinataire. Une édition complète, sûre et soigneuse, de tout le dossier s'imposait. Henri Bremond la réclamait depuis 1922. Grâce au labeur de M. Jean Dagens, professeur à l'Université de Nimègue, le tome premier de cette correspondance vient d'être offert au public[7]. Les lettres, publiées selon leur ordre chronologique, se répartissent entre les années 1599 et 1618. Elles ont trait principalement à l'introduction en France des Carmélites espagnoles de la Réforme de sainte Thérèse, à la fondation de la Congrégation de l'Oratoire et à son approbation par le Saint-Siège, au projet d'établissement des Oratoriens à Saint-Louis-des-Français à Rome. Certaines

7. *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle*, éditée par Jean Dagens (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique). Paris, Desclée de Brouwer; Louvain, Bureaux de la Revue, 1937; in-8, XLVIII-354 pp. (avec trois illustrations hors texte).

lettres adressées à Bérulle sont également transcrites, ou à tout le moins résumées dans leurs grandes lignes ; des notes identifient les correspondants et renseignent le lecteur sur les hommes et les événements auxquels le texte fait allusion. Tout a été mis en œuvre pour que cette publication réponde à la fois aux exigences de la critique historique et aux désirs du public religieux, pour qui ces lettres constituent un témoignage spirituel de haute valeur. En attendant un ouvrage plus étendu, que M. D. promet de faire paraître en même temps que le dernier tome de la correspondance, un *Essai biographique* sert de préface au présent volume et contient d'utiles précisions. Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, qui nous intéresse spécialement ici, on ne peut manquer de relever ce que nous apprend M. D. des origines de la dévotion de Bérulle au Verbe incarné, dévotion qui donna le branle, dans sa pensée, à la fondation de l'Oratoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette dévotion n'apparaît pas dans les premiers écrits, c'est vraisemblablement vers 1606 que la doctrine bérullienne s'est formée, et il semble bien que le contact de son auteur avec les Carmélites espagnoles n'ait pas été étranger à son éclosion. Une lettre de la Vénérable Anne de Jésus, datée du 8 mars 1605, est trop significative pour ne pas mériter d'être reproduite ici. « J'ai soin, écrit-elle, que les novices françaises considèrent et imitent Notre-Seigneur Jésus-Christ, car ici on se souvient peu de lui. Tout se passe en une simple vue de Dieu ; je ne sais comment cela peut se faire. Depuis le séjour du glorieux saint Denis, qui écrivit la théologie mystique, tout le monde a continué à s'appliquer à Dieu par suspension plutôt que par imitation. C'est là une étrange manière de procéder. Je ne l'entends pas, non plus que leur façon de parler » (cité p. XVIII).

Ces quelques données suffisent à signaler la valeur de la publication entreprise par M. Dagens. On peut en attendre avec confiance l'achèvement, ainsi que le volume annoncé sur le rôle du Cardinal de Bérulle dans la restauration du catholicisme français au XVII^e^ siècle.

La dévotion aux mystères et aux états du Verbe incarné, qui fait le fond de la doctrine spirituelle de Bérulle, s'est transmise à l'auteur de la *Croix de Jésus*, le dominicain

Louis Chardon. L'ouvrage parut à Paris en 1647; outre l'édition princeps, on en possédait une réédition moderne imparfaite; le R. P. Florand a donc fait œuvre utile en remettant le texte de ce traité à la portée des lecteurs modernes [8]. Une longue introduction, dont la documentation est puisée aux meilleures sources, étudie d'abord la vie de Chardon et décrit, très heureusement, le milieu où il a vécu, celui du Noviciat Général et du couvent parisien de l'Annonciation. De longs chapitres sont ensuite consacrés à l'œuvre elle-même, à sa doctrine, à ses sources, à son style. L'éditeur n'a rien négligé pour faire connaître et goûter l'ouvrage de son pieux confrère et faire partager l'admiration qu'il professe à son égard. L'exécution matérielle du volume mérite également les plus vifs éloges. On a pris soin de reproduire le frontispice, les approbations, les culs-de-lampe de la première édition; la présentation typographique est du meilleur goût, digne du grand Siècle. C'est un plaisir pour l'œil que de parcourir ces grandes pages magnifiquement imprimées. Une telle publication fait le plus grand honneur au R. P. Florand et aux Éditions du Cerf. Souhaitons donc à Chardon de nombreux lecteurs, et espérons qu'il leur apprendra l'art de porter leur croix quotidienne à la suite du Maître. Sans doute, la manière de Chardon est-elle assez éloignée de nos goûts et de nos tendances modernes ; son style est solennel, redondant, souvent lourd ; il construit autour du fait si simple de la souffrance toute une théologie, d'allure métaphysique, assez déconcertante. Il n'en reste pas moins qu'il a su approfondir et illustrer à sa façon un des aspects essentiels du christianisme, et la méditation qu'il en fait, si elle porte incontestablement la marque d'une époque, garde cependant sa valeur doctrinale [9].

8. L. Chardon, O. P., *La Croix de Jésus où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies.* Nouvelle édition, Introduction par le R. P. F. Florand, O. P. Paris, Éditions du Cerf, 1937; in-8, CLIX-590 pp.

9. Il y aurait cependant, çà et là, quelques réserves à faire à la doctrine de Chardon. Ainsi lorsqu'il enseigne, ce qui lui semble le fin du fin de sa théologie, comment le Père Éternel est une croix pour son Fils, comment Marie est une croix pour Jésus, comment Dieu est lui-même un principe de douleur à l'âme sainte, il semble bien se laisser entraîner par son imagination au-delà des bornes du convenable.

A titre de document, l'ouvrage est à signaler avec honneur dans une chronique d'histoire de la spiritualité.

Un très beau sujet a sollicité l'attention de M. L. Déplanque, aumônier du lycée d'Amiens. Ses intentions, comme il nous en avertit lui-même, ne sont pas directement d'ordre biographique ni historique. Il suppose acquis le monumental travail de M. Pierre Coste, les trois volumes de sa vie de saint Vincent de Paul, les quatorze volumes de la *Correspondance* et des *Entretiens* du Fondateur de la Mission; mais tout ceci étant dépouillé, analysé, classé, il tente de reconstruire, comme par le dedans, la psychologie religieuse de Monsieur Vincent [10]. En somme, et sans négliger bien entendu les ressources et les prestiges de la culture moderne, on en revient à l'ancienne conception des vies des saints, soucieuses, avant tout, de présenter à leurs lecteurs les vertus de leur héros. Que cette façon d'envisager l'histoire ne soit pas exempte de périls, la chose est évidente; il est cependant nécessaire de remarquer que l'hagiographie suppose toujours quelque chose de plus qu'un simple récit disposé selon l'ordre de la chronologie, elle tend, comme de soi, en vertu de son objet propre, à reproduire le mouvement ascendant d'une âme vers la perfection, à détailler les conditions, les normes, les facteurs de son progrès. Tout dépend ici de la science et de l'art avec lesquels l'entreprise sera conçue et conduite. Hâtons-nous de dire que l'essai de M. Déplanque, qui retrouve et renouvelle les plus anciens procédés de l'hagiographie chrétienne, constitue, à n'en pas douter, un véritable succès. Son information, d'abord, — et c'est la première condition pour qu'un pareil travail présente une réelle valeur, — est de tout premier ordre. Il n'avance rien qui ne soit appuyé par un mot du Saint lui-même, par une de ses attitudes familières, par une réaction de son caractère en face des événements. D'autre part, le plan adopté est suffisamment souple, inspiré sans servilisme par une solide théologie morale, pour pouvoir s'accommoder des nuances d'une psychologie concrète. Quatre livres partagent le volume, le premier traitant des

10. L. Déplanque, *Saint Vincent de Paul. Sous l'emprise chrétienne*. Paris, Bloud et Gay, 1936; in-8, IX-506 pp.

principes moteurs de la psychologie de Vincent de Paul, de sa foi, de son élan vers Dieu, de sa soumission à l'Évangile et à l'Église; les livres suivants étant consacrés aux conditions de la sainteté : renoncement, mortification, exercices spirituels, — à l'activité de Vincent comme maître de sainteté au bénéfice des Filles de la Charité et des Missionnaires, — enfin aux manifestations de son zèle charitable envers le clergé, les pauvres et les infidèles. Henri Bremond se contentait d'étudier les manifestations littéraires du sentiment religieux, M. Déplanque analyse les conditions profondes qui déterminent son exercice et sa croissance. Son livre pourrait s'intituler : Saint Vincent de Paul ou le catholicisme en action, et, de fait, l'auteur a réussi à nous montrer, dans les principes fondamentaux du christianisme, la cause nécessaire et suffisante de la vie et de l'activité prodigieuse du Fondateur de la Mission. Sans effort apparent, comme mené par les exigences intimes de son sujet, M. D. a écrit un livre splendide qui porte plus haut et plus loin que la simple biographie d'un saint, en ce sens qu'il explicite les conditions de toute sainteté et atteint les valeurs essentielles du christianisme, qui sont les valeurs essentielles de toute vie humaine, individuelle et sociale. Si la tentative de l'auteur a la bonne fortune de susciter des applications intelligentes de la méthode qu'elle propose, on en peut attendre un renouveau remarquable de l'hagiographie contemporaine.

Le R. P. E. Georges avait écrit en 1925, alors qu'on préparait la canonisation de saint Jean Eudes, une vie détaillée et complète du Fondateur de la Congrégation de Jésus et de Marie. Une troisième édition, récemment parue, dit assez la faveur avec laquelle l'ouvrage a été accueilli [11]. Cette édition nouvelle reproduit substantiellement les précédentes auxquelles elle ajoute cependant certaines notes et deux compléments plus importants sur deux points délicats de la vie de saint Jean Eudes : sa sortie de l'Oratoire et ses relations spirituelles avec Marie des Vallées. L'auteur ne s'est

11. E. Georges, Eudiste, *Saint Jean Eudes, père, docteur et apôtre du culte liturgique des Sacrés-Cœurs (1601-1680)*. Paris, Lethielleux, 1936; in-8, XVIII-518 pp. (avec de nombreuses illustrations).

pas astreint à suivre strictement l'ordre des faits, il a préféré grouper dans de larges chapitres les divers aspects de la vie et de l'activité du saint : fondation de ses Congrégations, prédication des missions, diffusion du culte des Sacrés-Cœurs. Un chapitre spécial, intitulé : L'homme et le saint, réalise en plus bref ce que nous avons dit que M. Déplanque vient de tenter plus au long pour saint Vincent de Paul; il donne un aperçu d'ensemble des principes directeurs de la spiritualité de saint Jean Eudes. L'auteur a fait un bon travail en mettant en lumière la vie de ce saint dont la vie fut traversée de tant d'épreuves et dont la mémoire même est restée longtemps dans un relatif et injuste oubli. On ne dira jamais assez son zèle pour la réforme du clergé, qui l'apparente aux Bérulle, aux Olier, aux Vincent de Paul, ni l'ardeur de sa dévotion à la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui lui mérita d'être l'initiateur et le docteur du culte des Cœurs sacrés de Jésus et de Marie.

Avec la mort de saint Jean Eudes se clôt, en somme, l'âge d'or de la spiritualité française au XVII^e siècle. Mais le rapide tableau que l'on vient, à la suite des auteurs cités, d'en tracer ne serait pas complet s'il ne comportait aussi quelques figures féminines. Aux côtés de Bérulle, il convient de placer la Vénérable Mère Madeleine de Saint-Joseph, et, auprès de saint Vincent de Paul, sainte Louise de Marillac. La première fut pendant de longues années prieure du premier monastère des Carmélites déchaussées en France, c'est elle qui recueillit la succession spirituelle des Mères espagnoles et dirigea en fait, sous les ordres de Bérulle, le nouveau rameau de l'Ordre de sainte Thérèse. Sa vie a été retracée en détail par les religieuses du Carmel de l'Incarnation, grâce à des documents contemporains, grâce, en particulier, aux dépositions des témoins au premier procès de béatification de la Vénérable [12]. Le livre est écrit avec la plus exquise piété filiale, il évite de s'apesantir sur le récit

12. *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du premier monastère des Carmélites Déchaussées en France (1578-1637)*. Carmel de l'Incarnation, Clamart (Seine), 1935; in-8, VIII-612 pp. L'ouvrage a été l'objet, de la part de Jacques MADAULE, d'une longue analyse dans le numéro de décembre 1936 de *La Vie Spirituelle*, pp. 499-516.

des conflits et des controverses, il n'insiste pas non plus sur la situation un peu singulière de cette prieure quasi perpétuelle, dont la permanence à la tête du premier couvent de Paris n'allât pas sans soulever quelques murmures. Tout cela se passait sous Richelieu, et l'on sait de quelle sollicitude autoritaire le grand Cardinal entourait les Ordres religieux du royaume. En livrant au public leurs souvenirs de famille, les Carmélites de Clamart ont écrit une page importante de l'histoire spirituelle de la France dans la première moitié du XVII[e] siècle.

Louise de Marillac est une autre figure. C'est une bonne âme, affectueuse et simple, un peu timorée, tout entière tournée vers les humbles tâches des Filles de la Charité : le soin des pauvres, des malades, l'éducation des enfants trouvés, le service des forçats. M. Déplanque a pensé que son ouvrage sur saint Vincent de Paul ne serait pas complet sans une étude consacrée à la Fondatrice des Filles de la Charité [13]. Il l'a écrite avec beaucoup de finesse, en insistant, de façon particulière, sur les relations spirituelles que cette sainte femme a entretenues jusqu'à sa mort avec son Directeur. Sa vie et son action doublent celles de Monsieur Vincent.

Ordres religieux

Le volume de Mlle Y. Estienne sur les Trappistines, ou Cisterciennes de la stricte observance, appartient à un genre d'ouvrage encore inconnu il y a vingt ans et qui rencontre aujourd'hui la faveur d'un large public [14]. Le récit se propose de joindre aux charmes plus austères de l'histoire l'attrait plus immédiat et plus concret d'un reportage. L'auteur cherche à nous faire connaître la vie et l'esprit des cloîtres cisterciens, elle nous laisse entrevoir, comme à travers les grilles, le profil de quelques religieuses, mais elle sait aussi étoffer son exposé par un rappel des origines

13. L. Déplanque, *Saint Vincent de Paul et sainte Louise de Marillac*. Paris, Bloud et Gay, 1936; in-8, 80 pp.

14. Y. Estienne, *Les Trappistines, Cisterciennes de la Stricte Observance*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937; in-8, 396 pp. (avec huit illustrations hors texte).

et par un bref aperçu de l'histoire de l'Institution. Notre époque, soucieuse de documents précis, se plaît, à juste titre, à ces sortes d'évocations. Il n'est pas de meilleure manière de présenter à des lecteurs un Ordre religieux, la vie monotone et austère du cloître prête peu à la littérature, les épisodes que l'on peut y glaner se répartissent nécessairement sur un grand nombre d'années. Les familles religieuses tiennent, d'ailleurs, à honneur de perpétuer l'esprit des fondateurs, et ce serait s'exposer à ne les pas comprendre que de négliger ceux qui les ont faites ce qu'elles sont. L'ouvrage, auquel on vient de faire allusion, répond heureusement aux lois du genre; il rendra plus familier à ses lecteurs un Ordre peu connu bien qu'il se recommande par une longue et souvent héroïque histoire, et par ce fait qu'il est né sur notre sol de la contemplation amoureuse de saint Bernard et des premiers cisterciens. « L'amour, écrit justement l'auteur, est la raison d'être de la charte cistercienne; il résume la vie de saint Bernard, et il déborde à flots des écrits laissés par lui à ses enfants » (p. 23). Mlle Estienne montre avec bonheur comment ce grand amour du Christ anime encore aujourd'hui la vie et le sacrifice des moniales cisterciennes.

Un petit volume du même genre, rapide et brillamment écrit, vient d'être consacré par M. A. David aux Frères Prêcheurs [15]. C'est le témoignage émouvant d'un converti, témoignage dont nul ne contestera la sincérité, ni la sensible ferveur.

Depuis une trentaine d'années, le R. P. Antoine-Marie de la Présentation recueille les documents qui intéressent le Carmel français. Il a limité son propos d'historien à la partie la moins connue de l'histoire de l'Ordre, celle des Carmes de l'Observance, et il laisse de côté les Déchaussés de la Réforme, qui ont déjà trouvé leurs annalistes. Selon le plan qu'il s'est tracé, l'auteur promet la publication d'une dizaine de volumes qui étudieront successivement les huit provinces de l'Ordre en France, depuis leur fondation jusqu'à leur suppression définitive par la Révolution. L'exposé de la vie de chaque province groupera une série de mono-

15. A. David, *La Retraite aux Hommes chez les Dominicains*. Paris, Gallimard, 1937; 93 pp.

graphies consacrées à chacun des couvents. Le premier tome, que nous avons sous les yeux, après une introduction qui traite de l'histoire générale de l'Ordre, commence l'histoire de la province de Narbonne et s'occupe plus spécialement des couvents de Montpellier et de Lyon [16]. La manière de l'auteur est simple, familière, il écrit au courant de la plume, avec un beau désir de sincérité et d'impartialité. On pourrait, certes, désirer un peu plus d'ordre dans la rédaction, un peu plus de soin dans la transcription des textes et dans la citation des références, mais les documents utilisés sont d'authentique valeur, et c'est cela qui importe par-dessus tout.

D'un point de vue plus spécial, on tient à signaler combien l'histoire du Carmel présente de ressemblance avec celle de l'Ordre de Saint-Dominique; ce sont deux institutions jumelles, qui ont subi, au cours des temps, des vicissitudes identiques et qui, sur bien des points, présentent, dans leurs institutions, une évolution parallèle. Une histoire comparée des Ordres mendiants serait évidemment nécessaire pour pouvoir porter sur chacun d'eux un jugement équitable et pour comprendre parfaitement les étapes de leur histoire. Ce serait là une belle tâche, digne de tenter un jour ou l'autre quelque chercheur lorsque des études de détail auront débrouillé suffisamment l'écheveau des questions particulières.

Rome. Sainte-Sabine.

H.-D. Simonin.

16. R. P. Antoine-Marie de la Présentation, O.C.D., *Le Carmel en France, étude historique.* t. I. Toulouse, Imprimerie du Centre, 1936; in-8, xii-328 pp.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).